LES RÔLES DU MÁGEIROS

MNEMOSYNE

BIBLIOTHECA CLASSICA BATAVA

COLLEGERUNT

A. D. LEEMAN · H. W. PLEKET · W. J. VERDENIUS

BIBLIOTHECAE FASCICULOS EDENDOS CURAVIT

W. J. VERDENIUS, HOMERUSLAAN 53, ZEIST

SUPPLEMENTUM SEPTUAGESIMUM

GUY BERTHIAUME

LES RÔLES DU MÁGEIROS

LUGDUNI BATAVORUM E. J. BRILL MCMLXXXII

LES RÔLES DU MÁGEIROS

Étude sur la boucherie,
la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne

PAR

GUY BERTHIAUME

Précédé d'une préface de Marcel Detienne

1982
LEIDEN E. J. BRILL
LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des études humaines, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. L'Université de Montréal a également subventionné cette publication.

ISBN 90 04 06554 7 (Leiden, E. J. Brill)
ISBN 2-7606-0521-3 (Les Presses de l'Université de Montréal)

Copyright 1982 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Pour Johanne, Michel et Claude

TABLE DES MATIÈRES

Préface par M. Detienne ... IX
Sources des illustrations ... XXI
Avant-propos ... XXIII
Abréviations ... XXVI
Introduction ... 1
I. La genèse du *mágeiros* ... 5
Appendice I: Homère et le bouilli ... 15
II. Le *mágeiros* sacrificateur ... 17
Excursus à la page 22 ... 37
Excursus à la page 28 ... 39
Appendice II: Citoyens et artisans à Sparte ... 41
III. Le *mágeiros* boucher ... 44
Excursus à la page 45 ... 59
Appendice III: Les *splánchna* milésiens ... 60
IV. Le *mágeiros* vendeur de viande ... 62
Excursus à la note 40 ... 69
V. Le *mágeiros* cuisinier ... 71
Conclusion ... 79
Annexe: *Equarisseurs et pilleurs d'autels* ... 81
Excursus à la note 27 ... 92
Notes ... 94
Index ... 128
Sources ... 133
Planches 1-20

PRÉFACE

LES BOUCHERS D'APOLLON

C'est à Chypre, et très précisément sous le règne de Pygmalion, que les hommes commencèrent à manger de la viande. Il n'en faut pas douter: l'autorité d'un historien grec l'interdit, Asclépiade de Chypre que cite Porphyre dans le *Traité sur l'abstinence*[1], un des grands livres anthropologiques de la Grèce ancienne. Et les premiers âges disent la pureté des sacrifices, quand toute vie est précieuse, quand aucune injustice ne blesse ce qui est animé, par la seule vertu d'une loi naturelle. Temps d'innocence qui ne semble troublé ni par des événements insolites ni par l'occasion fortuite de mettre à mort une victime animale (*hiereîon*)[2], première d'une série sans histoire. Soudainement, l'holocauste est la règle. Aussi naturelle que l'offrande de sacrifices purs. Un autre régime, mais en tout point semblable au premier. Au feu sacrificiel de consumer la victime, et, en la dévorant, d'assumer aux limites de sa vertu purifiante l'intégrité de l'origine comme si nulle blessure ne pouvait l'atteindre.

La déchirure survient du plus accidentel. «Un jour quand la victime brûlait au milieu des flammes, un morceau de chair tomba de l'autel. Le prêtre le ramassa tout brûlant, et, sans y penser (*aboulḗtōs*), il porta les doigts à la bouche; tout en surveillant la combustion, le prêtre eut envie (*epithumeîn*) de la graisse odorante (*knísse̅*) qu'il venait de goûter, et, loin de s'en priver, il en fit lécher à son épouse». Le mal est fait; la sévérité de Pygmalion ne peut le conjurer. Le prêtre et son épouse sont précipités du haut d'une roche. Un autre prend sa place qui, un peu plus tard, accomplit le même sacrifice. A son tour, il succombe à l'envie de viandes, et subit le même supplice. Et le désir de graisse odorante devient si pressant pour les sujets de Pygmalion que le roi renonce à le punir.

Scénario inhabituel parmi les récits sur l'invention du sacrifice alimentaire et sanglant. Aucune violence accidentelle ne vient motiver la crémation de la première victime animale: ni maladresse, ni colère, ni imprudence. La Pythie n'est pas consultée, et il ne faut trouver aucun coupable. Un prêtre assiste à l'holocauste, et le feu est seul à connaître la différence entre l'animé et l'inanimé. Car il est le vrai maître du sacrifice, sacrifiant et sacrificateur implicites: dévorant en ses flammes une vie que nul complice ne l'aide à détruire; se saisissant de l'animal vif aussi spontanément que de l'huile et des offrandes céréalières. Officiant solitaire, le feu de

l'autel qui mange et sacrifie efface toute distance entre consumer et consommer. De l'action accomplie — et sacrifier est en grec de l'ordre de l'agir (*herdeîn, drân*)[3] — le prêtre est spectateur. La première «sarcophagie» se déroule sous ses yeux, sans qu'il y participe autrement que par le regard. Un regard, toutefois, rendu attentif par le service de l'autel à qui il faut rendre ce qui lui appartient. Donc un fonctionnaire vigilant, et, de plus, sensible aux odeurs et aux fumées inventées par le feu.

Car à côté des devins dont l'œil est savant à interroger les entrailles des victimes[4], il est une forme d'*hiéroscopie* vouée aux signes de la flamme. Prométhée s'en fait gloire au nombre des savoirs inventés pour compenser la fragilité de l'espèce humaine: «Je fis brûler des membres enveloppés de graisse et l'échine allongée pour guider les mortels dans l'art obscur des présages, pour rendre clairs les signes de la flamme»[5]. A Olympie, les devins observent la combustion du peuplier blanc, et comment la flamme lèche et mordille les chairs, ronge les os et déchire les viscères[6]. Mais c'est à Chypre, là-même où apparaît l'envie de goûter de la viande, qu'officient des prêtres savants en empyromancie, experts de l'autel et du feu vivant. A Pyla, sur le territoire de Kition, le chef des devins, le mantiarque, est serviteur d'Apollon, appelé *Lakeutès*. Non pas le dieu qui fait retentir ses oracles mais, ainsi que L. Robert l'a indiqué[7], celui qui préside à la fête sonore des viandes grésillantes et des chairs éclatées. La racine *lak* évoque les sifflements de la flamme, le grésillement des entrailles embrasées, l'éclatement des estomacs, la crevaison des ventres, et, plus sourdement, les craquements confondus du bois et des os dénudés[8]. Apollon *Lakeutès* convie ses fidèles au spectacle sonore du feu sacrificiel quand la vie terrible de la flamme s'exalte au festin des chairs vives en gémissements et en cris rauques. Posté près de l'autel, le prêtre de Pygmalion occupe la même position que les serviteurs d'Apollon *Lakeutès*. Et l'incident qui l'amène à toucher la viande brûlante trouve sa raison dans la voracité du feu, quand un morceau juteux de graisse est expulsé du foyer au pied de l'autel. Comme il arrive à un certain Strepsiade, en pleine fête des *Diasia*: «Je faisais rôtir le ventre (d'une victime) pour les parents, et je n'avais pas pris soin de le fendre; il s'est mis à gonfler, et puis, tout à coup, il éclata (*dialakésasa*) me lançant sa saloperie dans les yeux et me brûlant tout le visage»[9]. Strepsiade est là en convive, tandis que le prêtre de Pygmalion, chargé de surveiller la combustion de la victime, est encore ignorant du désir de viande. Ministre du feu sacrificiel, et serviteur d'un dieu anonyme, il remet dans les flammes le lambeau de chair qui s'en est fortuitement échappé. Et dans le zèle qu'il montre à restituer au feu sa nourriture, le prêtre de Pygmalion indique le sens de sa fonction qui est, non

seulement d'épier les signes de la dévoration bruyante, mais aussi, peut-on croire, de suivre les volutes de fumée, d'être attentif aux jets de vapeur et de graisse, comme il convient à ce type de fonctionnaire, attesté à Chypre encore: le *kniseutḗr,* le préposé aux fumets, aux odeurs de viandes[10]. Cousin sans doute du *kapnaúgēs*, du lecteur de fumée, nommé dans une inscription de Rhégion parmi le personnel d'Hestia Boulaia, déesse du prytanée dont le feu perpétuel exigeait la vigilance d'un regard habile à lire les signes fugaces tracés dans l'air[11].

L'humanité devient carnivore avec deux doigts tachés de graisse. Et léchés en toute innocence, mais déjà par mégarde, car l'odeur de graisse est alléchante, et la *knisḗ* éveille le désir. Le prêtre fait goûter à sa compagne le suc de la viande; ils se pourlèchent, et l'envie de goûter ce que le feu dévore s'empare du premier couple «sarcophage». Désir irrépressible que la mort des coupables est impuissante à extirper. Aussitôt après, un autre prêtre y succombe. Un nouveau régime est né de la sensualité éveillée par l'odeur des graisses et le fumet des viandes. Désormais, le feu sacrificiel devra partager sa table avec l'espèce humaine et les deux sexes qu'il convie à sa manière au plaisir de goûter les chairs brûlantes des victimes animales jusqu'alors offertes en holocauste. Le récit autour de Pygmalion privilégie dans le feu du sacrifice ce que les Grecs appellent *knisḗ*, c'est-à-dire la part adressée aux puissances divines dans le cérémonial de type *thusía*. Plus précisément, il s'agit de ce qui est intimement réservé aux dieux dans la combustion des offrandes déposées sur l'autel. Avec la libation, l'odeur des viandes est part d'honneur des Olympiens, leur *géras*[12]. La cité de Priam est aimée des dieux, car «jamais un autel n'y manqua d'un repas où tous ont leur part des libations ni du fumet de graisse (*knisḗ*)» qui sont leur apanage à tous[13]. Des cuisseaux de la victime (*mḗria*) recouverts de graisse et parsemés de cubes de viande prélevés tout le long de bête[14] monte jusqu' aux cieux, portée par les vents, une fumée odorante dont les dieux s'épuissent[15]. C'est la bonne odeur des graisses qu'exhale la maison d'Alkinoos, au pays des Phéaciens, quand les dieux viennent s'asseoir à la même table que les hommes[16]. Mais aussi la demeure qui n'est ni maudite ni déserte[17]. Car les dieux se nourissent des odeurs des autels, ils en respirent les fumées, ils en hument les fumets qui, tantôt, montent à l'air libre devant les temples, tantôt, s'échappent par le lanterneau ouvert au-dessus du foyer domestique. C'est Zeus qui a inventé le trou de fumée (*kapnodókē*), dit un poète comique, prêtant ainsi au roi des dieux le souci d'empêcher les pilleurs d'autel de le priver de son mets préféré[18]. Pas de fumet sans fumée[19], mais c'est également celle que respirent ensemble les humains assemblés autour du foyer, les *homokápnoi*, ainsi que les appelle Epiménide le théologien: «ceux qui partagent la fumée du même feu»[20].

En effet, si la sensibilité olfactive des immortels les rend friands des senteurs aromatiques qui se mêlent sur les autels aux fumées grasses des chairs brûlées, les mortels, de leur côté, hument avec volupté les fumets des viandes rôties, plus délectables quand les victimes sont riches en graisse. Graisse avec laquelle se préparent d'énormes boudins qui sont au menu sur la table des prétendants: des estomacs de chèvres bourrés de graisse et de sang, de *knisé* et d'*haîma*[21]. D'ailleurs, c'est un plat fort bienvenu dans un repas de goinfres où les ventres affamés, et sans rien concéder à la civilité du banquet, engloutissent cette partie de la victime qui est l'emblème de la voracité la plus bestiale[22]. Et, en l'occurrence, la graisse fondue se mêle au sang épaissi par la cuisson pour le besoin pressant de l'affamé qui n'est que ventre, comme Ulysse venu aux portes du palais avec la misère du mendiant[23].

Dans le fumet des viandes sacrificielles qui réjouit les narines des puissances surnaturelles, le récit de Chypre retient l'odeur de graillon, portée par les vapeurs lourdes qui éveillent l'appétit des mortels faits de chair et de sang. Et c'est bien en ramassant un bout de viande grasse, tombé sur le sol déjà gorgé des humeurs de la bête sacrifiée, que le prêtre de Pygmalion connaît la tentation de goûter de l'animal. L'espèce humaine inaugure la vie carnivore par ce qu'il y a, dans la victime, de plus terrestre et de plus irréductible à la puissance ignée de l'autel. Dans sa critique des sacrifices sanglants qui exige de réfuter que les dieux puissent se nourrir de fumées mêlées de graisses, Porphyre insistera sur les affinités entre ces matières impures et les êtres démoniques. Princes du mensonge, les démons, et eux seuls, prennent plaisir aux odeurs de viandes, à la *knisé* dont s'engraisse la partie corporelle et pneumatique de leur être: ils s'éjouissent de vapeurs et d'exhalaisons, et leur vigueur s'alimente des fumets de sang et des chairs brûlées. D'évidence le corps des mangueurs de viande est, à l'image de ces démons menteurs, alourdi de tant de sucs prélevés sur d'autres vivants, et, par là-même, accablé de toute la charge des passions de l'âme[24].

En insistant sur le toucher et sur le plaisir de goûter, l'histoire de Pygmalion raconte une version sensuelle de l'invention du sacrifice carné. Version articulée à la vertu sacrificielle de *knisé* avec son double versant sémantique: l'un, terrestre et presque matérialiste, d'odeur de graisse frite qui flatte les narines des mortels; l'autre, de fumet odorant que les dieux reçoivent en apanage de joie, part d'honneur où se mêlent intimement la crémation des os longs enveloppés de graisse et la désintégration par le feu des substances aromatiques, encens et myrrhe. Et c'est au point où interfèrent dans la part la plus régulière des dieux l'odeur des aromates et le fumet des viandes que la pensée des renonçants, orphiques et pythagori-

ciens, élabore à des fins piétistes le modèle d'un sacrifice pur où la surnature des puissances divines est affirmée par la vertu des fumigations de myrrhe et d'encens, à l'écart et dans le refus des odeurs impures, hantées par le sang et les humeurs des vivants affamés de viandes[25].

L'instauration du sacrifice alimentaire se fait, selon le récit chypriote, dans l'espace de la combustion que ne vient troubler ni la mise à mort accidentelle d'un être vivant ni, a fortiori, l'angoisse d'un sang versé la première fois. Le prêtre de Pygmalion est étranger à la colère et à la crainte que ressentent au nom des autres les premiers sacrificateurs. Fonctionnaire appliqué d'un holocauste sans histoire, il n'éprouve aucun besoin de manger. Et ce n'est pas la faim qui perturbe le cérémonial mais le désir, éveillé par la faute du feu, de goûter en même temps que de toucher. L'envie de viande naît d'un plaisir provoqué par le sens tactile, celui dont la puissance sensible mène directement à l'intempérance. L'analyse d'Aristote est formelle: manquent à la tempérance «ceux qui trouvent leur plaisir dans la jouissance de l'objet, jouissance venant tout entière du toucher, qu'il s'agisse de nourriture, de boisson ou de ce qu'on appelle les plaisirs de l'amour». Sans doute faut-il exempter le plaisir de sentir des odeurs ou de discerner des saveurs qui fait appel à l'art de goûter des vins ou d'apprécier l'assaisonnement des mets: affaire de discernement où la tempérance n'est pas en danger[26]. Mais cependant l'*Ethique à Nicomaque* prend soin de distinguer entre ceux qui aiment les senteurs des fruits, des roses ou des encens, et ceux qui prennent plaisir aux parfums de toilette et au fumet des plats: si les premiers ne sont pas coupables d'intempérance, les autres le sont pour évoquer en les humant l'objet de leur convoitise[27]. En toute saveur, il est une qualité tactile, et goûter est une manière de toucher. C'est à la fois la plus commune des sensations et la plus affectée par l'impureté et par le poids du corps. Pour Aristote, elle est à l'antipode du sens visuel[28]. Prendre son plaisir et aimer extrêmement les sensations tactiles, c'est se conduire comme une bête, se livrer à l'intempérance, le plus blâmable de tous les vices car «il s'insère en nous par ce qui fait que nous sommes des animaux»[29]. Il y a dans le désir de goûter et de toucher la menace d'une jouissance bestiale, et propre aux esclaves. Et sont visés, en premier lieu, les gloutons, appelés «ventres-fous»[30].

Le mal de «sarcophagie» se communique au corps social par un doigt léché, et il gangrène l'espèce humaine sous la forme insidieuse d'un désir qui transcende ses témoins occasionnels. Mais il n'est pas indifférent que la première humanité «sarcophage» — et au sens où l'entendent ceux des Grecs pour lesquels le désir de viande est comme un instinct de mort — s'incarne dans un couple d'allure sacerdotale: un prêtre, et, en guise de

commensale, son épouse, au vrai traitée en comparse, invitée à se délecter, et sans être aucunement suspecte de la voracité imputée à son sexe par certains. La femme est, ici, induite en tentation ou plutôt en désir de viande par son époux, habilité officiellement par son activité à se poster près du feu sacrificiel.

En montrant que l'envie de viande est un trait de gourmandise frappant un prêtre dans l'exercice de son ministère, le récit d'Asclépiade le Chypriote ne nous éloigne pas du sanctuaire d'Apollon *Lakeutès*, ni du dieu qui se plait au grésillement des viandes. Car en ce même lieu de culte Apollon règne sur les bouchers et sur les cuisiniers. Il est également Apollon *Mageírios*: patronnant les activités des personnages dont les statues, maintenant dispersées dans les musées et les collections des Etats-Unis, se dressaient dans l'enceinte du sanctuaire de Pyla[31]. Chacun de ces *mágeiroi* portait sur les épaules une sorte de chasuble, retenue par une chaîne, et, à la ceinture, attaché avec son étui, le coutelas ou *máchaira*, instrument caractéristique des bouchers-sacrificateurs et des experts en cuisine sacrificielle. Apollon insolite qui rassemble autour de son autel les serviteurs du feu et les ministres du couteau, et dont la double qualité cultuelle, *Mageírios* et *Lakeutès*, invite à ne pas séparer les devins des bouchers, mais, au contraire, à marquer la solidarité entre le savoir mantique des servants du foyer et l'activité culinaire des porteurs de coutelas[32]. Solidarité qui est racontée sous le règne de Pygmalion à travers la découverte d'un certain type de sacrifice alimentaire et, en vérité, sanglant, quand la force du désir transforme un regard divinatoire en bouche gourmande. Métamorphose dont le tracé peut s'éclairer de la médiation, offerte à Chypre même, par un fonctionnaire furtif chargé de humer les odeurs de graillon, ce *kniseutḗr*, qui viendrait, fort opportunément, combler l'intervalle entre la pratique culinaire des *mágeiroi* et l'activité contemplative des devins de l'autel.

Les plus anciens bouchers du monde grec surgissent ainsi, dans leur effigie encore archaïque, en ce milieu de prêtres ou de ministres empressés autour d'Apollon. Entre le dieu delphique et les officiants de la cuisine sacrificielle, la rencontre pourrait sembler aussi contingente que paraît provincial l'établissement apollinien de Pyla. Assurément, il serait impertinent de consigner aux cuisines le dieu du savoir oraculaire. En revanche, l'art des sacrificateurs-bouchers, en ses principales figures, évoque plus d'une fois la présence tutélaire du Pythien. Car l'activité du *mágeiros* est fondamentalement sociale (*hieroprepḗs*), et les cuisiniers de Ménandre le rappellent avec gravité[33]. Ils pourraient ajouter avec le même sérieux qu'en leur domaine tout est politique[34], au sens que leurs manières de table et de cuisine constituent le cérémonial sans lequel il n'y a ni commu-

nauté humaine, ni procédure d'échange entre dieux et mortels vivant en cités.

Mais quel est donc ce personnage, circulant du sanctuaire à la cuisine, aussi habile à ordonner un banquet et à inventer des nouveaux ingrédients qu'à saigner les victimes menées à l'autel et à vendre au marché des morceaux de viande soigneusement débités en quartiers de même poids? Quel est son statut social au détour des rôles contrastés que lui prête une société où les conduites alimentaires dominantes se confondent avec des gestes de la pratique sacrificielle? En répondant à ces questions au long d'une enquête menée en historien, Guy Berthiaume découvre des interférences majeures entre les affaires des dieux et celles des hommes, entre le domaine fondamentalement le plus religieux et le territoire en apparence le plus profane. Occasion privilégiée pour l'intelligence anthropologique de la cité qui se donne à lire, dans ses formes institutionnelles, à travers les gestes et les comportements d'un acteur dont l'apparente insignifiance, parmi les figurants du quotidien, révèle d'étranges relations structurelles entre l'autel, la table et l'étal du boucher. Une société civile et politique avec ses façons de manger et ses techniques de boucherie qui se dessine progressivement à travers des règlements du sanctuaire, des détails de lois sacrées, des modalités de la vie pratique.

S'il est vrai que les services du *mágeiros* deviennent indispensables avec l'ampleur des sacrifices et le nombre croissant des victimes, leur présence fonctionnelle s'impose en des lieux de convivialité aussi fortement institutionalisés que les syssities ou le prytanée. A Sparte, où les repas collectifs rythment la vie journalière des «semblables», les *mágeiroi* sont des citoyens chargés de père en fils d'accomplir les sacrifices alimentaires. Fonctionnaires de l'état spartiate, au même titre que les hérauts, les flûtistes et les médecins, les *mágeiroi* héréditaires sont secondés par des cuisiniers de statut servile, chargés de la préparation des mets et du service de la table. Tandis que dans les cités où la communauté permanente n'est pas pratiquée par une classe militaire, les *mágeiroi* se retrouvent autour du prytanée et du Foyer Commun, ces lieux d'autorité et d'excercice du pouvoir qui sont en même temps, le cœur et le ventre de la cité. Car les reprŝentants du corps politique ont l'obligation de manger ensemble: homologues de ces «parasites», mangeurs attitrés de sanctuaires et, aussi bien, compagnons de table requis par des puissances divines, aimant à festoyer sur le mode des *Théoxénies*. Et il revient aux *mágeiroi*, conviés à verser aux prytanes la dîme des victimes sacrifiées, de veiller à l'approvisionnement de ces tables toujours servies, en l'honneur des magistrats qui tirent leur dignité du Foyer Commun.

Ordonnateurs des festins et des banquets — et Apollon y préside avec le titre d'*Eilapinastés*[35], à Chypre, précisément —, les cuisiniers professionnels sont des techniciens de l'égorgement et de la découpe. Avant d'élaborer une taxinomie des saveurs, de contribuer à la diététique des médecins et d'écrire le savoir gustatif en diverses «gastrologies»[36], les *mágeiroi* sont gens habiles, selon la définition platonicienne[37], à égorger les bêtes, puis à les dépouiller de leur peau, et, enfin, à découper la viande pour la mettre à rôtir ou la faire bouillir. Autant d'opérations et de gestes techniques que tout sacrifiant est censé accomplir, soit à titre privé, soit dans un de ces multiples sacrifices communs requis par toute activité politique. Au commencement de la boucherie, il y a l'égorgement qui évoque le sanctuaire et l'autel couvert de sang. L'Apollon de Delphes promet à ses acolytes qu'ils auront sans fin des victimes à saigner, le couteau toujours à la main[38]. Et, à proximité de l'autel, il y a la table pour dépecer la victime avec le même instrument, la *máchaira* qui a vocation solidairement au partage et à la découpe. Double compétence où excelle l'écuyer tranchant des banquets homériques, le *daitrós*, régent des repas à parts égales qui préfigure, pour une part majeure, la fonction du boucher-sacrificateur. Car le partage égalitaire est l'un des deux modes de répartition à l'œuvre dans le champ sacrificiel: c'est le modèle isonomique où la commensalité s'institue par et dans un système de découpe, en morceaux de taille et de poids égaux, répartis par tirage au sort. Tandis que le second modèle, combinable avec le premier, cultive la découpe selon les articulations de manière à prélever les morceaux de choix — cuisse, hanche, épaule — qui sont attribués aux prêtres, aux rois ou aux premiers magistrats de la cité. Figure double du partage et de la commensalité qui se donne à lire en termes explicites dans le formulaire des lois sacrées[39].

Les mêmes porteurs de coutelas se retrouvent dans les échopes, sur la place du marché. Le boucher à l'étal reproduit les gestes de l'égorgement sacrificiel, et quand il débite la viande pour les pères de famille, c'est selon la technique de la découpe égalitaire en usage dans le rituel. La différence la plus obvie est que la viande est alors vendue au lieu d'être distribuée. Mais, ici encore, les réglements sacrificiels enregistrent la procédure mercantile dans les modalités de distribution. Qu'il faut, par exemple, dit une inscription attique de 460, vendre la viande crue dans le temple d'Apollon Pythien, à l'occasion de la fête, par ailleurs inconnue, des *Epizephýria*, au lieu de donner à chacun une portion de trois oboles[40]. Tandis que, sur l'*agora* de Delphes, il est interdit de vendre les têtes et les cuisses des victimes qui sont parts de prêtres et promises en abondance à une circulation commerciale qu'il convient, semble-t-il, de réglementer[41]. La viande de

boucherie, pour autant, ne se confond pas entièrement avec celle des autels. A preuve la différence que font des oiseaux prédateurs comme les milans, du moins en des lieux saints où le marché jouxte le sanctuaire. Egalement, à leur manière, les disciples de Pythagore, quand ils ne renoncent pas à être des citoyens à part entière, mais montrent une nette préférence à consommer des viandes «saintes», offertes en sacrifice par leurs dieux, plutôt que des bêtes vendues par des boutiquiers. Encore ces viandes de boucherie sont-elles distinguées, en droit, des chairs interdites à la consommation et provenant de bêtes non sacrifiables ou non sacrifiées.

Simultanément boucher, sacrificateur et cuisinier, le *mágeiros* confère une identité professionnelle à une série de gestes disséminés entre des activités dont le caractère hétérogène est démenti par leur objet commun: les chairs d'une victime animale. Mais cet acteur polyvalent qui révèle en ses déplacements les relations profondes entre des conduites alimentaires, des pratiques sacrificielles et des comportements politiques, ne peut renier son appartenance à un milieu de serviteurs de l'autel où, certes, le sacerdoce est socialement inconnu, mais où, par l'autorité d'Apollon, la relation entre le prêtre et son dieu est plus étroite et plus constante. Et c'est dans l'entourage du puissant protecteur des bouchers que le *mágeiros* apparaît le plus ouvertement dans le rôle de l'égorgeur, du *sphageús*, du responsable, au sens technique, d'une violence nécessaire, mais dont le geste est occulté avec tant de prudence dans le rituel, dans les images qui le racontent et dans les récits qui le dramatisent. Alors que, dans le cercle étroit de la mise à mort, la *mágeiros* se fait insaisissable au point de n'être plus qu'un instrument, le couteau (*máchaira*) grâce auquel les sacrifiants peuvent immoler rituellement une victime, Apollon, sur le seuil de son sanctuaire delphique, affirme solennellement à ses ministres qu'ils auront toujours sur eux le couteau des égorgeurs. Et lui-même est invoqué comme le prince des sacrificateurs, le dieu «aiguisant innombrables les coutelas de Delphes et instruisant ses serviteurs en cet office»[42].

Le «meurtrier», l'homme souillé du sang du meurtre que les renonçants dénoncent en chaque sacrifiant[43], a droit de cité dans les sanctuaires d'Apollon, dieu des bouchers. Et le Seigneur de Delphes se montre en personne, armé du couteau sacrificiel pour frapper, au paroxysme de la violence, le suppliant à la main tendue. Ou, de façon plus mémorable, Apollon assassine hardiment Néoptolème sur l'autel de son temple[44], au centre du royaume oraculaire où l'on vient le consulter tantôt sur la nature des sacrifices les plus purs[45], tantôt sur les manières de composer avec la mort de animaux domestiques. Et d'autres versions du même meurtre mettent en cause les servants d'Apollon, à l'occasion d'une querelle pour l'attribu-

tion des parts de la victime[46]. Néoptolème est égorgé par les sacrificateurs-bouchers, et, plus précisément, son meurtrier, enlevé à l'anonymat de la bande armée, porte le nom de *Machaireús*, l'Homme-au-couteau, maître égorgeur qui, en imitant le geste d'Apollon boucher, fait apparaître au premier plan la violence nue et rejette dans l'ombre — celle d'un père appelé *Daitros* — la fonction distributive de l'officiant attentif au partage[47]. Et ainsi s'inverse en ce lieu même, où la Pythie, consultée pour la mort du boeuf laboureur, prescrit de punir le meurtrier, le scénario de la fête des *Bouphonies* quand le couteau, reconnu coupable, est expulsé au fond de la mer, et que, dans le rituel, les bouchers-sacrificateurs cèdent la place aux *Daitroi*, à la confrérie paisible des maîtres d'hôtel chargés du festin à la suite du partage des viandes[48].

On le voit. Le détour par Apollon et vers le royaume de Pygmalion est assurément le chemin le plus court pour mener au livre de Berthiaume, à son inventaire intelligent des «détails concrets» de la cuisine grecque. En marchant dans les pas du modeste artisan, impliqué dans les différentes phases du procès sacrificiel, en recomposant avec le plus grand soin chacun des gestes du praticien appelé *mágeiros*, Berthiaume nous introduit au centre du système de pensée religieuse de la cité[49]. Là où le politique et le religieux s'articulent au plus étroit: avec le modèle indigène de la distribution et du partage énoncé dans la pratique des lois sacrées; mais également avec ce dieu, si considérable parmi les Olympiens, qui surgit ici en sacrificateur, singulièrement familier des arcanes de la boucherie. Car de Pyla à Delphes, les bouchers, les cuisiniers, les sacrificateurs se reconnaissent en Apollon, celui qui se tient à l'horizon du désir de viande et qui, au milieu des gargotiers de Delphes armés de couteaux, se découvre égorgeur et assassin cynique.

M. Detienne
Directeur d'Etudes
à l'Ecole pratique des
Hautes Etudes (Sciences
Religieuses) - Sorbonne.

NOTES

[1] *F Gr Hist* 752 F 1 Jacoby: Porphyre, *De Abstinentia*, IV, 15.

[2] Selon le canevas des récits rassemblés dans Porphyre, *op. cit.*, II, 9-10.

[3] Cf. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, 39-67.

[4] Tout sacrifiant est compétent pour observer le foie et décider si la victime est agréée ou non. Mais seul un devin peut se livrer à une lecture systématique des entrailles ou du feu. Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, 262-263; 266-267.

[5] Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 496-499. Les signes du feu, après le poli et les teintes des viscères. Réflexions sur l'hiéroscopie dans J. L. Durand et F. Lissarague, Les entrailles de la cité, *Hephaistos*, I, 1979, 92-108.

[6] L. Weniger, Die Seher von Olympia, *Archiv für Religionswissenschaft*, 18, 1915, 90-104.

[7] L. Robert, Sur un Apollon oraculaire à Chypre, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1978, 338-344.

[8] Devin observant les jets de feu, le vacillement et la pointe de la flamme: Euripide, *Phéniciennes*, 1255-1258. Présage funeste quand les cuisseaux se mettent à fondre, à suinter, à baver sur la cendre: Sophocle, *Antigone*, 1005-1011.

[9] Aristophane, *Nuées*, 408-411, cité par L. Robert, *art. cit.*, 340-341 avec l'ensemble sémantique qui justifie son interprétation de *Lakeutès*.

[10] T. B. Mitford, Some published Inscriptions from roman Cyprus, *Annual of the British School at Athens*, 42, 1947, 206. Il est au service des Dieux Ouraniens et de Zeus Labranios.

[11] IG, XIV, 617. Cf. Ch. Picard, Le relief inscrit de Lowther Castle, *Revue de l'Histoire des Religions*, 129, 1945, 35-39.

[12] J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1966, 273-275.

[13] *Iliade*, 4, 48-49.

[14] *Iliade*, 1, 460-461. Pratique des *maschalísmata*, connue par les lexicographes grecs, mais désormais attestée par une loi sacrée, publiée par E. Vanderpool, A «lex sacra» of the attic Deme Phrearthioi, *Hesperia*, 1970, 47-53.

[15] *Iliade*, 8, 549; Pindare, *Isthmiques*, 4, 66; Aristophane, *Oiseaux*, 190-193; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 496.

[16] *Odyssée*, 10, 10.

[17] Eschyle, F 751 ed. H. J. Mette.

[18] Phérécrate, F 141 Kock. Cf. Lucien, *Icaroménippe*, 25-26.

[19] *Kapnós*, c'est la fumée qui se dégage du bois; *knîssa*, le fumet des viandes: *Schol. in Batrachom.* 277, 12 éd. A. Ludwich.

[20] Epiménide, F 3 Diels.

[21] *Odyssée*, 18, 45; 119.

[22] On renverra ici à l'analyse serrée de S. Saïd, Les crimes de prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'Odyssée, dans *Etudes de littérature ancienne*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris 1979, 9-49 (39, pour la *knísē* et les ventres).

[23] *Odyssée*, 18, 119, et la signification sociale des «ventres» dans J. Svenbro, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, 50-59.

[24] Porphyre, *De Abstinentia*, II, 42; 45.

[25] Cf. M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, 74-76.

[26] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 13, 1128 a 26-31.

[27] Id., *ibid.*, III, 13, 1118 a 9 sqq.

[28] Id., *ibid.*, X, 5, 1175 b 36.

[29] Id., *ibid.*, III, 13, 1118 a 23-26.

[30] Cf. le commentaire de Gauthier et Jolif, t. II, 1970, 241-242.

[31] Dossier dans S. Besques, L'Apollon Mageírios de Chypre, *Revue archéologique*, 1936, II, 3-11; et O. Masson, Kupriaka, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1966, I, 10-24.

[32] Ce que fait L. Robert, *art. cit.*, 339-343.

[33] Ménandre, *Duskolos*, 644-646.

[34] En démenti à Porphyre, *De Abstinentia*, II, 33, 1 qui veut adresser son discours aux philosophes seuls.

[35] Inscription de Chytroi publiée par E. Sittig, *Gött. Gel. Nachr.*, 1914, 93-94, que cite L. Robert, *art. cit.*, 342-343, n. 27. Sens d'*eilapínē*: *Odyssée*, 1, 226; Athénée, 8, 362 D.

[36] Cf. J. Bertier, *Mnésithée et Dieuchès*, Leiden, 1972, 29.

[37] Platon, *Euthydème*, 301 c.

[38] *Hymne homérique à Apollon*, 535-536.

[39] La démonstration de Guy Berthiaume est essentielle sur ce point.

[40] F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, n° 10, C: 18-21.

[41] F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962, n° 37.

[42] Aristophane, F 684 Edmonds.

[43] Cuisiniers et chasseurs sont l'objet de la même aversion de la part des Pythagoriciens qui les tiennent pour des assassins (Eudoxe de Cnide dans Porphyre, *Vie de Pythagore*, 7. Cf. M. Detienne, La cuisine de Pythagore, *Archives de sociologie des religions*, 29, 1970, 141-162).

[44] Pindare, *Péans*, 6, 86, cf. G. Roux, Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurišté, *Antike Kunst*, 7, 1964, 30-41; et Gr. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore, 1979, 120-126.

[45] Porphyre, *De Abstinentia*, 2, 15-19.

[46] Pindare, *Péans*, 6, 116-122.

[47] Cf. G. Nagy, *op. cit.*, 124, et les textes analysés par ses soins.

[48] Porphyre, *De Abstinentia*, II, 30: Théophraste, F 18 éd. W. Pötscher.

[49] Aux réflexions dispersées dans le volume collectif *La cuisine du sacrifice en pays grec*, édité par M. Detienne et J.-P. Vernant (Paris, Gallimard, 1979), on ajoutera les questions vives de N. Loraux, La cité comme cuisine et comme partage, *Annales E.S.C.*, 1980, 613-622.

SOURCES DES ILLUSTRATIONS

pll. 1, 1 - 5, 1	Rome, Museo di Villa Giulia.
pl. 5, 2	Heidelberg, Université, 253.
pll. 6, 1 - 7, 2	Adolphseck, Schloss Fassanerie, 120.
pl. 8, 1	Varsovie, 142,464.
pl. 9, 1	Providence, 25,076 A.B.
pl. 9, 2	Musée de Salerne.
pl. 10, 1	Copenhague, Musée National, 13,567.
pl. 10, 2	Berlin, 1727.
pl. 11, 1	Londres, British Museum, 1928. I-17.60.
pl. 11, 2	Athènes, Musée de l'Acropole, 607.
pl. 12, 1	Paris, Louvre, C10918.
pl. 12, 2	Paris, Louvre, E635.
pl. 13	Londres, British Museum, B362.
pl. 14, 1	Munich, Museum antiker Kleinkunst, 2347.
pl. 14, 2	Erlangen, Université, 486.
pl. 15, 1	Munich, Museum antiker Kleinkunst, ex- von Schoen, Lugano, 62.
pl. 15, 2	Boston, Museum of Fine Arts, 99,527.
pl. 16	Florence, Museo Archeologico, 81600.
pl. 17	Agrigente, 26 [715].
pl. 18	Vatican, 17924.
pl. 19	Paris, Fondation Custodia, 3650.
pl. 20	Ferrara, T 256 B. VP.

AVANT-PROPOS

Dans sa leçon inaugurale, prononcée le 5 décembre 1975 au Collège de France, J.-P. Vernant proposait d'aborder le sacrifice sous deux angles «qui n'en font qu'un aux yeux des Grecs»:

> D'une part comme fête solennelle où les dieux, invités, sont présents ...; d'autre part comme boucherie, cuisine ritualisées, préparation du repas de viande, règles qui, dans le cours de la vie quotidienne, rendent licite et même pieuse la consommation de nourriture carnée. Il nous faudra centrer notre analyse sur les détails concrets de cette cuisine ... (*Religion grecque, Religions antiques*, Paris, 1976, p. 30).

C'est aux détails concrets de la boucherie mentionnés par J.-P. Vernant que nous nous sommes intéressé. Il s'agissait donc, dans notre esprit, d'apporter des solutions à certaines questions précises concernant le sacrifice, répondant ainsi à un besoin ressenti par plusieurs chercheurs.

Prenant pour fil conducteur le seul artisan qui pouvait être associé à toutes les étapes du procès sacrificiel (égorgement, dépeçage et préparation du repas), l'enquête menée a été double: en premier lieu, définir le plus précisément possible cet artisan, le *mágeiros*; deuxièmement, définir certains termes du procès sacrificiel rencontrés chemin faisant: la victime, les procédés de découpage, les types de cuisson, les modalités de la distribution et de la répartition des chairs de la victime.

Ainsi, nous nous sommes limité, pour l'essentiel, aux aspects matériels du rituel sacrificiel. On ne trouvera donc pas ici un théorie du sacrifice qu'en vérité nous nous sentons bien incapable d'élaborer. Nous n'avons d'autre prétention que celle d'avoir facilité la tâche aux chercheurs plus expérimentés qui voudront faire place au cas grec dans leur définition du sacrifice.

Nous ne sommes, de formation, ni philologue, ni épigraphiste, ni archéologue. Nous nous sommes donc gardé de faire des considérations esthétiques sur les documents figurés que nous avons utilisés. Nous n'avons pas, non plus, proposé de restitutions pour les inscriptions que nous avons citées: nous avons tenté d'employer les meilleures éditions, renvoyant de préférence aux *IG* et aux recueils de F. Sokolowski lorsque l'établissement du texte ne posait pas de problème. Enfin, pour les textes littéraires, nous avons aussi tenté de nous servir des meilleures éditions qui, heureusement pour l'avenir de nos sciences, sont souvent les plus

récentes. Lorsqu'aucun nom de traducteur n'est cité, la version française des textes est la nôtre.

Nous nous en voudrions de ne pas remercier ici ceux dont les conseils et les encouragements nous ont été du plus grand secours: M. Marcel Detienne, et nos camarades Germain Derome et Jean-Louis Durand. Il n'est pas une page de cet ouvrage qui ne porte l'empreinte de leurs suggestions.

Toute notre gratitude va également à ceux qui, épigraphistes, archéologues et philologues, nous ont aidé de leur savoir: Mmes. Claude Mossé, Pauline Schmitt et Annie Schnapp, MM. Luc Brisson, Vianney Décarie, Michel Fortin, Guy Lavoie, Léopold Migeotte, Ernest Pascal, Alain Schnapp et Jean-Pierre Vernant.

Depuis la rédaction finale de ces pages (septembre 1977), quelques publications sont venues apporter un éclairage nouveau à certains de nos développements, sans toutefois en invalider le sens ou la portée.

En premier lieu, il convient de signaler l'ouvrage collectif édité par M. Detienne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Parmi les points de contact les plus nets, notons la réévaluation du dossier du découpage des victimes sacrificielles (*infra*, pp. 44-53) faite, enfin, par notre ami Jean-Louis Durand dans le chapitre «Bêtes grecques» (pp. 133-166), et, sur le problème des sacrifices féminins (*infra*, pp. 30-31), les pages remarquables de M. Detienne («Violentes 'eugénies'», pp. 183-214). Sur une question de détail, le statut des entrailles (*énkata*: voir *infra*, p. 109, n. 28) chez Hésiode, on pourra lire quelques lignes éclairantes dans le chapitre «A la table des hommes» (p. 45, n. 1) rédigé par J.-P. Vernant.

Par ailleurs, à la série *IG*, IX 1^2, 248-251 analysée dans un *excursus* (*infra*, pp. 37-38), il convient d'ajouter une inscription récemment publiée dans *To Ergon tēs Archaiologikēs Etaireias*, 1977, p. 206, no. 5 (voir J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1978, 242): il s'agit d'une liste de *sumbiōtaí* de Thyrrheion dans laquelle apparaissent les titres de *mágeiros* et de *diákonos*. Son existence ne semble cependant pas apporter d'éléments nouveaux à notre discussion.

Sur le problème posé par le rituel excentrique des Bouphonies (*infra*, p. 198, n. 80), on peut maintenant lire une première présentation de l'étude que poursuit J.-L. Durand dans *Il mito greco. Atti del convegno internazionale* (Urbino 7-12 maggio 1973), Rome, 1977, pp. 121-132.

Le dossier de l'Apollon *Lakeutḗs* et *Magírios* (*infra*, p. 33) a été repris par L. Robert dans une communication publiée dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1978, pp. 338-344.

Signalons, enfin, la publication, dans des ouvrages plus facilement accessibles, de trois études maintes fois citées dans notre ouvrage: dans le recueil de M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris, 1977), on retrouvera «Dionysos mis à mort, ou le bouilli rôti», repris sous le titre «Dionysos orphique et le bouilli rôti» (pp. 163-217), ainsi que «Entre bêtes et dieux», nommé «Ronger la tête de ses parents» dans sa nouvelle version (pp. 133-160); dans *Hermès passe* (Paris, 1978) se retrouve l'essentiel de la thèse de IIIe cycle de L. Kahn [Lyotard-Kahn] dont seul le manuscrit nous avait été accessible.

Université de Montréal
Service de la recherche
Octobre 1980

ABRÉVIATIONS

ABV	=	J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956. 180/26 doit se comprendre «p. 180, no. 26».
ARV²	=	*Id.*, Attic Red-Figure Vase-Painters, 2e éd., Oxford, 1963. 180/26 doit se comprendre «p. 180, no. 26».
BCH	=	*Bulletin de correspondance hellénique.*
Bulletin épigraphique	=	J. et L. Robert, «Bulletin épigraphique», *Revue des études grecques.* 1956, 25 doit se comprendre «*Revue des études grecques*, 1956, «Bulletin épigraphique», no. 25».
CIG	=	A. Boeckh *et alii*, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin, 1828-1877.
CVA	=	*Corpus Vasorum Antiquorum*, 1922-
DA	=	C. Daremberg, E. Saglio et E. Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ..., Paris, 1877-1919.
FGrHist	=	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, puis Leyde, 1923- . *FGrHist* 328 F 7 doit se comprendre «auteur no. 328, fragment no. 7».
FHG	=	C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1841-1870. *FHG*, IV, 39 doit se comprendre «volume IV, page 39».
ID	=	F. Durrbach *et alii*, *Inscriptions de Délos*, Paris, 1926- .
IG	=	Académie de Berlin, *Inscriptiones Graecae*, 1873- . Pour la façon de citer chacun des fascicules, cf. Institut Fernand-Courby, *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1971, pp. 19-20.
K	=	T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig, 1880-1888. Alexis, fr. 62K doit se comprendre «Alexis, fragment 62, édition Kock»; Alexis, fr. 62, 16K doit se comprendre «Alexis, fragment 62, vers 16 édition Kock».
LSAM	=	F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris, 1955.
LSCG	=	*Id.*, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
L.S.J.	=	H. G. Liddell, R. Scott et H. S. Jones. *A Greek-English Lexicon*, 9e ed., Oxford, 1940.
LSS	=	F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, Paris, 1962.
OGIS	=	W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones selectae*, Leipzig, 1903-1905 (réimp. photo., Hildesheim, 1960).
RE	=	*Pauly's Real-Encyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893- .
Syll²	=	W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 2e éd., Leipzig, 1898-1901.
Syll³	=	*Id.*, *ibid.*, 3e éd., (éditée par F. Hiller von Gaertringen) Leipzig, 1915-1924 (réimp. photo. Hildesheim, 1960).
TAPA	=	*Transactions of the American Philological Association.*
TGF²	=	A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2e éd., Leipzig, 1889.

INTRODUCTION

Cette thèse est la troisième, au vingtième siècle, à prendre pour sujet le *mágeiros* grec. Au début du siècle, l'Université Harvard décernait le grade de docteur en philologie classique à Edwin Moore Rankin après qu'il eut soumis une dissertation qui portait pour titre *The Rôle of the Mágeiroi in the Life of the Ancient Greeks*[1]. Plus récemment, en 1962, Hans Dohm se voyait attribuer le même grade par la *Christian-Albrechts-Universität* de Kiel pour sa thèse intitulée *Mágeiros, die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie*[2]. Avant d'exposer les raisons qui nous ont amené à reprendre le dossier, nous voudrions brièvement faire état des études de nos prédécesseurs.

Comme c'est souvent le cas lorsqu'un chercheur rencontre un fonds documentaire encore inexploité[3], Rankin consacre la majeure partie de sa dissertation à exposer et à paraphraser les sources mentionnant le *mágeiros*. Conséquemment, on ne retrouve pas dans son ouvrage une problématique qui lui soit propre: les titres de ses chapitres représentent autant de thèmes autour desquels il pourra regrouper le maximum de passages d'auteurs antiques. Ainsi, dans son bref chapitre intitulé «Derivation of the Word *Mágeiros*», (pp. 9-10), il se contentera de citer les étymologistes et lexicographes de l'antiquité, sans discuter la plausibilité des renseignements fournis et sans même citer les savants allemands qui l'avaient déjà fait. De la même façon, sous le titre «Origin of the *Mágeiroi*» (pp. 37-41), il ne tentera pas d'apporter une solution au problème, encore entier aujourd'hui, du lieu d'origine de ce nom de métier qui n'apparaît qu'au Vème siècle en Grèce, mais il citera plutôt divers extraits de comédie mentionnant des cités reconnues, à l'époque hellénistique, pour la qualité de leurs cuisiniers.

Les exceptions à cette règle sont la discussion des divers types de masques des cuisiniers de comédie (pp. 13-17), et le chapitre «Names of the *Mágeiroi*» (pp. 29-36) qui se veut une réponse à une affirmation de E. Pottier[4] selon laquelle les noms des *mágeiroi* qui sont parvenus jusqu'à nous témoigneraient du statut servile de leurs détenteurs. Ce n'est toutefois pas à cause de ces deux passages que l'ouvrage de Rankin a encore son utilité aujourd'hui: les pages consacrées à l'onomastique sont maintenant rendues caduques par les progrès de cette science, et sur le problème des divers types de masques, donc de personnages, du cuisinier dans la comédie, il faut maintenant consulter la thèse de Hans Dohm. L'ouvrage vaut

encore, à notre avis, parce qu'on y retrouve indiqués, et souvent cités, la grande majorité des textes mentionnant le *mágeiros* qui étaient connus au début du siècle.

Au contraire de Rankin, Hans Dohm, comme l'indique le sous-titre de sa thèse, aborde son étude du *mágeiros* dans une perspective très délimitée: il s'agit pour lui de considérer le cuisinier uniquement en tant que personnage de comédie. Il retrace l'évolution du rôle du *mágeiros* dans les Comédies Moyenne et Nouvelle, ainsi que chez Plaute, et termine par des considérations sur les cuisiniers mis en scène par Molière et Goldoni. Il prend, bien sûr, le soin de situer le personnage comique dans son contexte social, mais lorsqu'il parle du *mágeiros* de la réalité, il se contente généralement de suivre Rankin et K. Latte[5], ce qu'on ne pourrait guère lui reprocher puisqu'il n'était pas de son propos d'étudier la fonction du *mágeiros* dans la vie quotidienne.

C'est donc par rapport à ce dernier ouvrage qu'il est le plus aisé de situer notre propre étude. Nous avons, en effet, adopté, pour les textes comiques, la position inverse de celle de M. Dohm: ceux-ci ne nous intéressent que dans la seule mesure où ils constituent autant de transpositions des situations de la vie quotidienne. Dans cette mesure, notre étude n'a donc aucunement la prétention de remplacer celle du savant allemand.

Théoriquement, la même chose est vraie pour l'ouvrage de Rankin: notre thèse ne se veut pas un dossier exhaustif où seraient recensés tous les documents relatifs aux cuisiniers grecs. Cependant, deux raisons nous ont poussé à tenter de mentionner tous les textes dignes d'intérêt, même si cela s'est parfois fait au prix de notes qui paraîtront longues. La première est que le livre de Rankin est maintenant d'une extrême rareté: pour donner un exemple concret, on n'en retrouve pas un exemplaire dans les bibliothèques publiques de la ville de Paris. La seconde raison est que depuis 1907, date à laquelle *The Rôle of the Mágeiroi* ... a été publié, de nombreux textes mentionnant le *mágeiros* sont apparus, alors que d'autres ont ... disparu. Parmi les premiers, qu'il suffise de mentionner la découverte spectaculaire du *Duscolos* de Ménandre, pièce dans laquelle un des rôles importants est celui du *mágeiros*; parmi les seconds, citons deux cas: celui d'une inscription de Béotie dans laquelle Πουθογί[των] μάγει[ρος] est devenu, à la suite d'une nouvelle lecture de la pierre, Πουθογίτα ἁ μάτειρ[6], et celui d'une autre inscription, de Thessalonique, dans laquelle un ἀρχιμαγ[ει]ρεύς est devenu un ἀρχιμαγαρεύς, un directeur de sanctuaire[7].

Enfin, toujours au plan de la documentation rassemblée, il nous a semblé essentiel de tenir compte d'un type de documents totalement ignoré par Rankin, celui des représentations picturales. Nous avons inclus dans

notre étude toutes les photographies de scènes de boucherie peintes sur des vases grecs qu'il nous a été possible d'obtenir[8]. Nous n'avons pas utilisé ces représentations pour agrémenter notre étude. Nous les avons, au contraire, placées au cœur de notre recherche et les avons considérées comme autant de documents à interroger.

Cependant, dans notre esprit, ce n'est pas le fait d'étendre le corpus documentaire qui distingue au premier chef notre étude de celle de Rankin; c'est plutôt la façon d'aborder cette documentation. En effet, comme H. Dohm, nous avons approché les documents d'un point de vue précis, et, alors que Rankin rendait compte des sources, nous les avons interrogées. Cette différence d'approches n'est pas sans conséquences sur la forme des deux études: celle de Rankin est composée d'une série d'affirmations, la nôtre est en bonne partie faite d'hypothèses et de conjectures. Parce que les réponses aux questions que nous posions ne nous étaient pas livrées par nos sources à l'état brut, il nous a fallu inférer, induire et déduire.

Notre interrogation tient à la fois de la sociologie et de l'histoire de la religion. Nous avons voulu traiter les *mágeiroi* comme un groupe professionnel, reconnaître leurs rôles, et trouver le lien unissant ces divers rôles. C'est donc dire que notre étude n'est pas cette histoire de l'alimentation en Grèce ancienne que C. Austin reprochait à H. Dohm de ne pas avoir écrite[9]. Il faut aussi, et pour la dernière fois, dire en quoi nous nous éloignons de Rankin, car en déclarant vouloir nous intéresser aux «rôles» des *mágeiroi*, nous utilisons un terme qui apparaît dans le titre même de sa dissertation.

Bien que Rankin emploie le terme «rôle» dans le titre de son ouvrage, il ne consacre que quelques pages à mentionner en vrac les textes montrant que le *mágeiros* pouvait être boucher et sacrificateur, en plus d'être utilisé comme cuisinier. Dans notre étude des rôles, nous n'avons pas repris cette démonstration, nous en avons fait notre point de départ. Nous nous sommes appliqué à chercher les circonstances dans lesquelles chacun de ces rôles était joué par le *mágeiros*. Au plan diachronique d'abord, en tentant d'identifier les membres du corps social qui remplissaient ces rôles avant la création du métier de *mágeiros*. Au plan synchronique ensuite, en opposant notre artisan aux autres personnes qui pouvaient jouer l'un de ces trois rôles.

C'est ainsi que la genèse du *mágeiros* et ses rôles de sacrificateur, de boucher et de cuisinier font chacun l'objet d'un chapitre. De plus, après avoir traité des deux premiers rôles, il nous a semblé nécessaire de consacrer un chapitre à l'étude du *mágeiros* vendeur de viande. En effet, celui-ci, avant

de vaquer à ses occupations commerciales, devait s'occuper d'abattre et de découper les animaux; la question se pose donc de savoir si notre homme se conduisait alors comme ses confrères en fonction dans les sacrifices, ou s'il adoptait une attitude différente de celle déjà rencontrée.

Du strict point de vue de l'étude du *mágeiros*, ce chapitre sur le vendeur de viande répondait aux questions posées. Cependant, après avoir exposé là ce qui nous a semblé être la norme en matière d'abattage d'animaux, il nous parut utile de déterminer dans quelle mesure cette règle était observée. Pour ce faire, nous avons dédié une annexe à la recension des cas de déviance et à l'évaluation de leur portée. Nous avons ensuite clos cette section par l'élaboration d'un modèle simple de la classification grecque de la viande d'animaux domestiques.

Il serait fastidieux de dresser la liste de tous les aspects de la question que nous n'avons pas abordés, mais il nous faut mentionner la plus importante lacune de notre travail, espérant ainsi susciter une étude que nous n'avons pas la compétence de mener. Il serait important que soient rassemblés, classés et analysés les instruments de boucherie qui ont été trouvés dans les fouilles archéologiques[10]. Cette étude, jointe à celle de B. A. Sparkes sur les ustensiles de cuisine[11], permettrait que l'on se fasse une idée encore plus précise de certains aspects matériels du métier de *mágeiros*.

CHAPITRE I

LA GENÈSE DU MÁGEIROS

Dans l'*Euthydème* de Platon, on demande à Socrate à qui il convient d'égorger et d'écorcher les bêtes, puis de découper leur viande pour la faire bouillir et rôtir. Le philosophe répond sans hésitation «au *mágeiros*», et il a raison[1]. En effet, disons-le d'emblée, le *mágeiros* pouvait être appelé à jouer trois rôles: celui de sacrificateur, égorgeant la victime, celui de boucher, découpant la bête, et celui de cuisinier, préparant un plat à partir de viande et même de poisson.

Dans ce premier chapitre, nous chercherons, dans un premier temps, à identifier les membres de la société grecque qui remplissaient ces trois rôles avant l'apparition du *mágeiros*, au Vème siècle. Dans un deuxième temps, nous analyserons les plus anciens textes mentionnant ce nouveau spécialiste, et nous tenterons de montrer que, dès son entrée en scène, le *mágeiros* combinait en sa personne les arts du sacrificateur, du boucher et du cuisinier.

A. *Avant le mágeiros*

I. *La société homérique*[2]

La nourriture des héros de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* se répartit naturellement en trois catégories: en premier lieu les céréales, le *sîtos*, ensuite, la viande, et, finalement, tout le reste: fruits, légumes, poissons, oiseaux et fromage. De ce dernier groupe, il faut dire, reprenant à notre compte les conclusions d'Athénée[3], qu'«Homère» a choisi de passer sa consommation et sa préparation sous silence, bien que sa présence soit attestée par quelques indices[4].

Pour la préparation des céréales, la situation varie selon que l'on se trouve sur le champ de bataille ou dans un *oîkos* aristocratique. Ce que l'on connaît de la logistique grecque des siècles ultérieurs[5] permet de penser que les hommes au combat préparaient eux-mêmes leur pâte avec la farine qui leur était distribuée par les *tamíai*[6], et il est probable que les héros partant en expédition navale avec, pour toutes provisions, du vin et de la farine[7] faisaient de même. Par contre, il semble bien qu'en temps normal la préparation du *sîtos* ait été l'affaire des femmes: le poète se tait sur la confection du pain[8] et de la *máza*, pâte faite de farine mêlée à du lait ou de

l'huile[9], mais on voit des femmes se charger de la mouture du grain[10], d'autres saupoudrer de farine la viande d'un bœuf qui vient d'être abattu[11], et d'autres encore préparer le *kukeṓn*, mélange dans lequel entrait de la farine[12]. Si à ces quelques indices on ajoute qu'en temps de paix le rôle du *tamías* était joué par une femme, *hē tamíē*[13], bien qu'il s'agisse de la distribution du pain plutôt que de sa confection, on pourra conclure que hors du champ de bataille les seigneurs homériques ne prenaient aucune part au travail des céréales.

Pour ce qui est de l'abattage et du découpage des animaux, ainsi que de la préparation de la viande, la situation est inverse: à de rares exceptions près, ce sont des activités de héros[14]. Si on s'intéresse tout d'abord à l'abattage, il faut dire qu'il n'y a pas dans les poèmes épiques de fonction spécialisée de sacrificateur: bien que l'on s'entende pour penser que le verbe *hiereúō*, qui signifie «sacrifier», soit un dénominatif tiré du nom *hiereús* («prêtre»), il faut bien voir que chez «Homère» les prêtres ne sont jamais sacrificateurs[15], mais qu'ils sont plutôt ceux qui assument la fonction sacerdotale auprès d'un dieu[16]. Cette absence de spécialistes de l'abattage ne doit cependant pas surprendre outre mesure: tout au long de l'histoire de la Grèce ancienne, celui qui offre le sacrifice, le sacrifiant, aura la possibilité d'être lui-même celui qui égorge, le sacrificateur. Ainsi, dans un plaidoyer d'Isée, *La succession de Chiron*, le petit-fils de ce dernier fait allusion aux sacrifices familiaux à Zeus Ktésios, sacrifices dans lesquels son grand-père n'avait recours à aucune personne étrangère à la famille, mais faisait tout de ses propres mains[17]; de la même façon, pour un sacrifice fait dans un temple, des lois sacrées du IVème siècle prévoient que le sacrifiant pourra accomplir lui-même les rites si le prêtre est absent[18].

Les nobles qui sont donc généralement sacrifiants et sacrificateurs pourront être aidés par leurs hérauts dans l'accomplissement du sacrifice: on voit ces derniers amener les victimes pour des sacrifices à fonction juratoire[19] ou à caractère olympien[20]. De plus, sur une scène du bouclier d'Achille, c'est là une exception au monopole des nobles, on retrouve un *basileús* dans son domaine, accompagné de hérauts qui

> à l'écart, sous un chêne, préparent le repas et s'occupent du gros bœuf qu'ils viennent de sacrifier[21].

Ils sacrifient le bœuf pour leur seigneur dans ce tableau, de la même façon que les deux fils de Nestor le feront pour leur père dans l'*Odyssée*[22]. Rien ne s'y oppose. Comme le laisse entendre l'extrait d'Isée mentionné auparavant, le sacrifiant peut, en tout temps, confier l'abattage rituel de la vic-

time qu'il offre à une autre personne: ainsi, dans *La Paix* d'Aristophane, un personnage laisse à son serviteur le soin d'égorger le mouton dont il fait le sacrifice[23].

On peut penser que l'exemple d'«Homère» est significatif et croire que les hérauts furent souvent appelés, à haute époque, à sacrifier. C'est au moins l'opinion exprimée par l'Atthidographe Cleidemos qui écrira, au milieu du IVème siècle[24]:

> Pendant longtemps les hérauts sacrifiaient, égorgeant le bœuf, préparant, découpant et servant aussi le vin. ἔδρων δὲ οἱ κήρυκες ἄχρι πολλοῦ βουθυτοῦντες (φησί) καὶ σκευάζοντες καὶ μιστύλλοντες, ἔτι δ'οἰνοχοοῦντες.[25].

En effet, l'auteur de l'*Atthis* s'adonne ici à une reconstitution du passé attique basée sur les poèmes homériques[26] comme plusieurs indices le laissent voir: il emploie le verbe *mistúllō* qui est propre à l'époque archaïque[27]; il fait des hérauts les sacrificateurs du bœuf, précisément l'animal qui est abattu dans le poème épique; il attribue aux *kḗrukes* le rôle d'échanson qui n'est le leur que dans les poèmes[28].

On peut donc être d'accord avec Cleidemos et croire que les hérauts étaient régulièrement sacrificateurs à l'époque homérique. On ne saurait toutefois aller aussi loin qu'Athénée qui résume de façon maladroite l'Atthidographe en écrivant «Cleidemos dit que les *mágeiroi* étaient appelés *kḗrukes*»[29], et croire que des hérauts étaient spécialistes de l'abattage et des tâches culinaires: on ne voit pas, en effet, qu'il y ait une catégorie de hérauts qui ait laissé de côté ses tâches à la guerre et à l'assemblée pour se consacrer exclusivement à un travail culinaire.

De la même façon, il n'y a pas non plus de spécialistes du découpage des animaux: immédiatement après l'égorgement, les nobles se chargent eux-mêmes de dépecer la victime[30] et de découper les quartiers de viande en menus morceaux[31]; lorsque l'on conserve des quartiers entiers pour une consommation ultérieure, ils sont encore tranchés par les héros en temps de guerre[32], mais, en temps de paix, dans les palais aristocratiques, c'est une tâche qui revient à des inférieurs[33]: les *kḗrukes*[34], les *therápontes*, compagnons des héros qui leur servaient de cochers et d'écuyers[35], et les *daitroí*, les «découpeurs»[36]. Dans le cas des hérauts et des compagnons-écuyers, il est clair que nous n'avons pas affaire à des spécialistes de la boucherie. La question se pose cependant pour les *daitroí* que l'on ne voit vaquer à aucune autre tâche que le découpage et la distribution de la viande[37].

Il semble toutefois que le nom *daitrós* soit donné à des individus ailleurs appelés *therápontes*. Ainsi, au premier chant de l'*Odyssée*, on voit des hérauts et des servants-coureurs mêler le vin et découper les viandes en prépara-

tion d'un repas (vers 109-112); cependant, lorsque les aliments ainsi préparés sont servis, c'est bien un *kêrux* qui verse le vin, mais c'est un *daitrós* qui présente les plateaux de viande (vers 141-143). De la même façon, lorsque Télémaque énumère les noms de ceux qui hantent la demeure de son père avec les prétendants, il termine sa liste en nommant «deux autres servants pour trancher aux festins» (καὶ δοιὼ θεράποντε, δαήμονε δαιτροσυνάων)[38]: il faut comprendre que c'est à l'un d'eux, et non pas à un serviteur spécialisé attaché à l'*oîkos* d'Ulysse, qu'il est fait allusion lorsqu'un peu plus tard, il est question d'un *daitrós* «qui taillait et coupait les parts des prétendants»[39]: en effet, lorsque la troupe des prétendants aura été exterminée par Ulysse, il ne restera plus de *daitrós* dans le palais, et Eumée et le bouvier devront se charger de trancher les viandes[40].

Il apparaît donc que le mot *daitrós* ne renvoie pas à un spécialiste, mais à une fonction spécialisée remplie par certains individus. Deux exemples parallèles viennent immédiatement à l'esprit: celui des forgerons de Pylos et celui des prêtres *boutúpoi*. Dans le premier cas, il est apparu possible à M. Lejeune qu'en temps normal «le travail des forgerons ait été intermittent ou saisonnier; qu'ils aient habituellement consacré une partie de leur temps à des besognes paysannes, culture et élevage»[41]; dans ce cas, le terme *kakewe* désignerait des paysans remplissant la fonction de travailleur du métal plutôt que des «forgerons». De façon moins hypothétique, on connaît par une série d'inscriptions de la fin du IIème siècle de notre ère le titre de *hiereùs boutúpos*[42]; c'est dire que le terme *hiereús* indique que le porteur du titre est «spécialiste du sacré», alors que le mot *boutúpos* désigne une fonction remplie par ce spécialiste, celle, réelle ou symbolique, d'assommer ou d'énuquer la victime sacrificielle avant l'égorgement[43].

Si on passe, en dernier lieu, à la cuisson et à la préparation des viandes dans le monde homérique, on ne s'étonnera pas de ne pas retrouver de spécialistes de ces opérations chez «Homère», car le poète nous représente ces opérations simplifiées à l'extrême. La préparation de la viande, rarement mentionnée, se résume à saupoudrer un rôti de farine ou de sel[44], ou à bourrer l'estomac d'un animal de graisse et de sang pour confectionner un genre de boudin[45]. Quant à la cuisson, elle est confinée, par la volonté du poète, semble-t-il[46], au seul rôtissage. Lorsque cette cuisson suit immédiatement l'immolation de la victime, elle est le fait des nobles qui assistent au rituel[47]; quand il s'agit de cuire des viandes qui ont été mises en réserve, un *therápōn* peut s'en charger[48], mais, aussi bien à la guerre[49] qu'en temps de paix[50], elle peut être faite par un héros.

Ainsi donc, chez «Homère», il n'y a pas de spécialiste chargé des rôles qui seront plus tard ceux du *mágeiros*: lorsque des démiurges se chargent

d'abattre un animal, ils ne le font pas en tant que spécialistes, mais en plus des charges spécifiques qui sont les leurs; quant aux *therápontes* qui découpent et rôtissent des viandes à l'occasion, ils ne sont pas des spécialistes, mais des serviteurs aux emplois multiples. On retrouve cependant dans les poèmes un terme, *daitrós*, qui permet de penser que la fonction de boucher commence, au sein des banquets aristocratiques, à se singulariser.

II. *L'époque archaïque*

On ne saurait trancher la question de l'existence du terme *mágeiros* avant l'époque classique sans la découverte de nouveaux documents de l'époque archaïque. En effet, les textes dont nous disposons maintenant et qui nous montrent un *mágeiros* à l'œuvre avant le Vème siècle sont tous suspects d'anachronisme. Ainsi, le fragment de Sémonide d'Amorgos que l'on tient généralement pour la première attestation du terme dans la littérature[51] ne contient pas le mot. Seul Athénée qui rapporte les deux vers affirme qu'ils sont prononcés par un *mágeiros*:

> Et, chez Sémonide, un autre [*mágeiros*] dit:
> Et comment j'ai flambé un porc, et comment j'ai découpé sa chair selon le rite. Car c'est une pratique que je ne méconnais pas[52].

Nous avons vu depuis le début de ce chapitre que d'autres personnes que le *mágeiros* pouvaient procéder aux actions décrites par Sémonide. Rien dans le contenu des deux vers ne pousse donc à croire qu'Athénée n'emploie pas ici le terme *mágeiros* à tort comme il l'a fait en résumant la pensée de Cleidemos sur les *kērukes* de l'époque archaïque. D'autre part, il est impossible, bien entendu, d'affirmer catégoriquement qu'Athénée n'est pas fidèle au texte qu'il avait peut-être sous les yeux[53]. Il nous faudra donc tenir compte de ces deux possibilités lorsque viendra le temps de conclure.

Par contre, on n'a pas à avoir de doutes sur les autres textes qui nous présentent des *mágeiroi* à l'œuvre avant le Vème siècle: ils sont bien anachroniques. Le premier de ces textes est un fragment du livre VIII de Diodore de Sicile relatif aux origines de la tyrannie sicyonienne:

> La Pythie rendit aux Sicyoniens un oracle selon lequel ils seraient menés par le fouet pendant cent ans. Ceux-ci ayant demandé qui en serait la cause, elle répondit que ce serait le premier homme dont ils entendraient dire, après leur retour, qu'il avait eu un fils. Or, un *mágeiros*, qui se nommait Andreas, accompagnait les délégués pour les besoins du sacrifice. Il était engagé par les magistrats, servant comme porteur de fouet[54].

La fin de l'histoire nous est connue grâce à un papyrus publié en 1914[55]: Orthagoras, fils d'Andreas, négligé par les nobles sicyoniens à cause de ses

origines modestes, réussit à gravir tous les échelons de la hiérarchie militaire et à devenir tyran, fondant la lignée des Orthagorides.

On ne trouve pas d'historien pour penser que cette légende nous présente des réalités contemporaines de l'arrivée au pouvoir d'Orthagoras, événement daté du milieu du VIIème siècle[56]. A. Andrewes croit que l'oracle mentionné par Diodore a été conçu par les autorités delphiques après l'intervention de Sparte à Sicyone, au milieu du VIème siècle[57]. Quant à la légende bâtie autour de l'oracle, on s'entend pour penser qu'il s'agit d'une construction du IVème siècle[58]. Il faut donc conclure avec N. G. L. Hammond: «the detail that Orthagoras' father was a cook ... is not to be taken seriously»[59].

Tout aussi sûrement marqués au coin de l'anachronisme sont les *mágeiroi* que la tradition ultérieure place dans l'entourage de deux personnages légendaires du VIème siècle, Pythagore et Smindyride de Sybaris. Eudoxe de Cnide raconte, au IVème siècle, que Pythagore refusait d'être en contact avec les chasseurs et les *mágeiroi* parce qu'il les tenait pour des meurtriers[60]. C'est sa façon de prendre position dans le débat sur le régime alimentaire des pythagoriciens qui divise l'historiographie de son époque[61]. Elien et Athénée, qui ont peut-être pour source Chamaeleon, un péripatéticien du IVème siècle[62], rapportent que Smindyride, allant à Sicyone demander en mariage la fille de Clisthène, se fit accompagner de mille oiseleurs, mille pêcheurs et mille *mágeiroi*[63]. Scène des Mille et Une Nuits qui est à rattacher à la longue série des anecdotes moralisatrices qui font encore aujourd'hui la réputation de Sybaris, une cité qui était disparue depuis huit siècles au moment où écrit Elien[64].

Si nous avons raison de penser que la présence du *mágeiros* à l'époque archaïque est incertaine, voire improbable, il nous faut nous demander si des spécialistes des opérations culinaires portant d'autres titres apparaissent à cette époque. Le document le plus important à cet égard est une inscription datée du dernier quart du VIème siècle[65], provenant de Santa Agata dell'Esaro, village de Calabre dont le nom antique ne nous est pas parvenu. Gravée sur un fer de hache, son texte est le suivant:

> Je suis consacrée à Héra de la Plaine; Kuniskos l'*ártamos* m'a dédiée [en guise] de dîme de sa production (Ϝεργον δεκαταν)[66].

Quel rôle Kuniskos avait-il à remplir en tant qu'*ártamos*? On ne saurait être aussi catégorique que W. Dittenberger qui affirme qu'il était sacrificateur[67]. En effet, comme le terme *mágeiros* qui est souvent présenté comme son synonyme[68], *ártamos* peut aussi bien désigner le boucher[69] et le cuisinier[70] que celui qui égorge la victime[71]. Toutefois, ce qui nous

importe ici c'est que notre homme ait, sans aucun doute, rempli une fonction à caractère culinaire.

Le texte semble témoigner de l'existence d'un spécialiste de la fonction culinaire au VIème siècle. Toutefois, s'il faut en croire l'explication que propose Dittenberger des deux dernières lignes de l'inscription[72], Kuniskos n'était pas *ártamos* de son métier, mais plutôt un artisan qui, en plus d'exercer son métier, s'acquittait d'une fonction culinaire. En effet, se basant sur le fait qu'un fer de hache ait été offert en guise de dîme de ses travaux (*wérgōn dekátē*) par le dédicant[73], l'érudit allemand conclut que celui-ci se livrait au travail de la forge en plus de remplir une fonction sacrée qui ne devait lui prendre que peu de son temps. Cette thèse nous semble d'autant plus soutenable que, si l'on examine les attestations du terme qui subsistent après avoir mis de côté ses emplois métaphoriques et ses utilisations par les lexicographes et les scholiastes, on s'aperçoit qu'il n'a jamais été employé seul pour désigner un artisan, mais qu'il a plutôt été appliqué à des individus identifiés auparavant comme *mágeiroi*. Ainsi, dans un fragment comique, on lit:

> Je fus *mágeiros* après eux. La Sicile ne pourra se vanter d'avoir produit un aussi bon *ártamos* lorsqu'il est question de poisson ...[74].

On peut comprendre que le dédicant ne mentionne pas son métier de forgeron, puisque l'objet même qu'il dédie fournit cette information. Il est aussi très compréhensible qu'il fasse état d'un titre honorifique (*ártamos*) dont il s'enorgueillissait. Si la déduction de Dittenberger est juste, notre inscription de Calabre indiquerait donc que les tâches culinaires ne constituent pas encore un métier dans cette région à la fin du VIème siècle.

Il n'est pas impensable que la situation ait été la même à Athènes, car il est possible de déceler, à partir de certains indices, fort minces il faut en convenir, que les tâches culinaires y étaient encore l'affaire des hérauts. Il y a, en effet, une remarque du passage où Athénée se base sur l'autorité de Cleidemos pour faire des hérauts les ancêtres des *mágeiroi* que ne se laisse pas interpréter comme une extrapolation rétrospective faite à partir d'«Homère» et qui doit être analysée ici: après avoir paraphrasé, glosé, puis cité le passage de l'Atthidographe que nous avons reproduit plus haut, Athénée fournit une fausse étymologie de *kẽrux*, et ajoute:

> Le salaire du *mágeiros* n'est inscrit nulle part, mais [on retrouve celui] du héraut[75].

La remarque ne saurait être une référence à «Homère», car, bien que la notion de *misthós* soit attestée dans les poèmes[76], il est impensable qu'un héraut y ait reçu un salaire, et, à plus forte raison, un salaire «inscrit» ou

«enregistré»[77]. La notule ne peut non plus, eu égard aux nombreuses inscriptions mentionnant le salaire du *mágeiros* que nous étudierons dans les chapitres suivants, concerner les périodes où écrivent Athénée et Cleidemos. La remarque doit donc se rapporter à la période à laquelle s'intéressent les deux auteurs, c'est-à-dire, celle «des origines». Or, dans une loi sacrée, datant de la toute fin du Vème siècle, il est vrai, mais relative à la fête des Synoikia qui, elle, remontait à la période «des origines»[78], on voit un *kêrux* recevoir, en plus de certaines parts de la victime, des mesures d'orge, exactement comme le *mágeiros* qui apparaît, plus haut sur la pierre, dans le cadre d'une autre fête[79]. Si on a ici affaire à une pratique d'origine archaïque, notre inscription témoignerait d'un moment où certains *kérukes* athéniens jouaient le rôle qui sera plus tard celui du *mágeiros*.
Il est difficile de conclure sur la foi des rares documents dont nous disposons. Si l'on n'accepte pas l'interprétation que nous avons suivie de l'inscription dans laquelle on lit le terme *ártamos*, on pourra conclure qu'apparaît à la fin du VIème siècle un spécialiste de la fonction culinaire. On pourra même citer à l'appui le fragment de Sémonide d'Amorgos si l'on pense qu'Athénée ne commet pas un anachronisme en le faisant prononcer par un *mágeiros*. Nous préférons toutefois conclure qu'il n'y a pas encore, à l'époque archaïque, d'artisans se consacrant exclusivement à des tâches culinaires. Il nous semble que, comme le mot *daitrós* chez «Homère»[80], le terme *ártamos*, attesté pour l'époque qui nous intéresse, ne renvoie pas à un métier, mais à une fonction remplie par certains individus, en plus de leurs tâches régulières. Dans ce cadre, si Athénée a raison lorsqu'il rapporte la présence du terme *mágeiros* chez Sémonide, on peut concevoir qu'à son apparition ce mot ait lui aussi désigné uniquement une fonction.

B. *Le mágeiros du Vème siècle*

Grâce à l'expansion du commerce qui fut l'une des conséquences importantes du mouvement de colonisation de l'époque archaïque, il se produisit, pendant les VIème et Vème siècles une révolution de la diète du Grec. Le pain de blé remplaça le pain d'orge; les types de poisson, de légumes et d'épices disponibles s'accrurent considérablement en nombre. Les sauces acquirent leurs lettres de noblesse[81]. Ce n'est donc pas un hasard que ce soit à cette époque qu'apparaisse le spécialiste de l'art culinaire.

Le mot *mágeiros* sera utilisé dans tout le monde grec pour désigner ce nouvel artisan. On ne peut, avec la documentation dont nous disposons actuellement, situer avec précision le moment de l'apparition du terme et

en retracer les origines[82]. On sait toutefois qu'à compter du deuxième quart du Vème siècle le mot est présent en Grèce, et que, dès lors, il est un terme propre de métier. Sur une dédicace gravée sur une plaque de bronze retrouvée dans un des édifices de l'Asklepieion d'Epidaure, on lit, en effet:

> Kallistratos, le *mágeiros*, a dédié à Asklepios[83].

Le fait que le dédicant soit dit être un *mágeiros* sans plus de précision nous assure qu'à ce moment le mot ne désignait plus une fonction (si tel avait jamais été le cas), mais un métier. Il est, bien entendu, impossible de déterminer le statut de ce Kallistratos et de déterminer les rôles qu'il pouvait être appelé à jouer. Cependant, dès qu'il sera possible, quelques décennies plus tard, de faire cette vérification, on verra le *mágeiros* remplir le triple rôle de sacrificateur, de boucher et de cuisinier.

Bien que ce soit le développement de la cuisine qui permette de rendre compte de la création du nouveau métier, il est aisé de comprendre que, rapidement, le *mágeiros* en vint à maîtriser toutes les opérations à caractère culinaire, de l'égorgement de la bête jusqu'à la préparation du repas.

C'est pourquoi nous ne croyons pas qu'il soit significatif que le *mágeiros* agisse en tant que cuisinier dans le premier texte qui nous le montre à l'œuvre, un fragment de Sophocle dans lequel un personnage s'écrie:

> C'est moi le *mágeiros* qui assaisonnerai savamment[84].

Il est fait allusion à un autre *mágeiros* cuisinier dans *La bataille des grenouilles et des souris*, un poème pseudo-homérique du Vème siècle; un des protagonistes, le rat, fait l'observation suivante:

> [je me nourris] de tout ce que, pour les banquets des hommes, concoctent les *mágeiroi* qui préparent des plats avec des assaisonnements de toutes sortes[85].

Il faut attendre l'extrait de l'*Euthydème* cité au début de ce chapitre pour voir à l'œuvre un *mágeiros* découpant et égorgeant. Ce n'est toutefois pas dire que ces deux rôles revinrent à notre artisan beaucoup plus tard que le précédent; la description que nous fournit Euripide de la conduite du *Cyclope* nous assure du contraire:

> Quand tout fut prêt, le maudit des dieux, l'infernal cuisinier (*mágeiros*), empoigna ensemble deux de mes compagnons: non sans méthode il égorgea (*spháttein*) l'un sur la panse de bronze du chaudron; l'autre, le saisissant au bout du pied par le talon, d'un choc contre la pointe aiguë d'un quartier de roc, il lui fit jaillir la cervelle. Puis abattant les chairs d'un coutelas (*máchaira*) féroce, il les grilla au feu, tandis qu'au chaudron il jetait les membres à bouillir[86].

Le fait que le Cyclope agisse «non sans méthode» ajoute à l'atrocité de la scène: lui qui est par excellence «l'homme sauvage», «vivant en marge du

monde urbain et civilisé»[87], il abandonne sa position infra humaine pour se situer au-delà du statut humain en traitant des êtres humains de la même façon que ceux-ci se conduisent à l'égard des animaux lors du sacrifice. Il égorge une de ses victimes, utilise ensuite le bon instrument (la *máchaira*) pour les découper, et fait finalement la part du bouilli et du rôti[88]. Bref, comme nous le précise le texte, il se conduit en *mágeiros*.

Deux vers de *La Paix* d'Aristophane, représentée en 421, confirment le témoignage d'Euripide, du moins en ce qui a trait au rôle d'égorgeur du *mágeiros* au Vème siècle. Le personnage principal s'y adresse à son serviteur en ces termes:

> Prends le coutelas et mets-toi en devoir d'égorger le mouton en habile cuisinier.
> Λαβὲ τὴν μάχαιραν· εἶθ'ὅπως μαγειρικῶς σφάξεις τὸν οἶν[89].

Ainsi donc, dès le Vème siècle, moment où, pour la première fois, nous pouvons être certains de son existence, le *mágeiros* peut être appelé à jouer le triple rôle d'abatteur, de boucher et de cuisinier. Pour les besoins de la présente démonstration, il n'a pas été nécessaire de décrire avec précision chacun des gestes que notre homme avait à poser dans le cadre de ses fonctions, non plus qu'il a été nécessaire de définir les circonstances dans lesquelles il était amené à exercer son métier. Cependant, maintenant que les problèmes de genèse ont été traités et que le *mágeiros* est situé historiquement, c'est à fournir ces précisions qu'il faut nous attacher dans les prochains chapitres, prenant chacun des trois rôles isolément.

APPENDICE I

HOMÈRE ET LE BOUILLI

Dans le *Companion to Homer*, F. H. Stubbings commence son chapitre sur la nourriture dans l'épopée par cette phrase:

> Fighting is the hero's work; eating and drinking are his proper pleasures, and *roast meat* and wine his *proper food* and drink[1].

On ne saurait mieux dire: jamais dans les poèmes une viande apprêtée autrement que par rôtissage ne nous est présentée; en une multitude d'endroits on nous décrit le préparation de la viande, et on est invariablement en face de la même formule:

> On découpe le reste de la bête, on l'enfile sur des broches et l'on rôtit (μίστυλλόν τ'ἄρα τ'ἄλλα καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν // ὤπτων)[2].

Pourtant certains passages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* témoignent que les habitants du «monde d'Ulysse» avaient la connaissance technique de l'ébullition: ainsi, lorsqu'Achille ordonne à ses compagnons de laver les plaies de Patrocle, nous lisons:

> Sur la flamme brûlante ils placent donc le trépied chauffe-bain; ils le remplissent d'eau, et ils mettent dessous des bûches à flamber. La flamme enveloppe la panse du trépied, l'eau peu à peu s'échauffe (θέρμετο). Lorsqu'enfin elle bout (ζέσσεν) dans le bronze éclatant, ils lavent le corps ...[3].

Etant donné le caractère religieux de la manducation de la viande, on pourrait croire que l'ébullition de la chair des victimes sacrificielles était soumise à un interdit rituel; cependant, on doit à Athénée d'avoir montré qu'en une occasion «Homère» laisse entrevoir que la viande pouvait être bouillie: après avoir apporté une «preuve» qui, comme l'a noté A. M. Desrousseaux, ne résiste pas à l'examen[4], il écrit:

> Quant aux viandes bouillies, il [Homère] atteste qu'ils [les héros] en usaient ... Le pied de bœuf jeté à la tête d'Ulysse (*Odyssée*, XX, 299 sqq.) en fournit encore un indice; car personne ne fait griller un pied de bœuf[5].

Il est possible que le pied de bœuf puisse être rôti, et si «Homère» avait précisé que tel était le cas de celui qui est lancé à Ulysse, l'argument d'Athénée ne tiendrait pas. Cependant, le poète n'ayant rien dit quant au mode de cuisson du pied en question, il nous faut accepter l'affirmation d'Athénée, croire que les Grecs ne préparaient le pied de bœuf que par

ébullition, et conclure qu'il n'y avait pas d'interdiction de bouillir la viande à haute époque.

Du reste, dès le IVème siècle, on reconnut que sur l'ébullition de la viande, comme sur la manducation du poisson et les relations sexuelles des héros, «Homère» avait choisi de garder le silence: c'est ainsi qu'il faut comprendre la réplique que le poète comique Eubule met dans la bouche d'un de ses personnages:

> Du poisson! Homère dit-il jamais qu'un des Achéens en mangeât? Leurs viandes n'étaient que grillades, puisqu'il n'en fait voir aucun faisant du bouilli. Mais d'ailleurs, pas miette d'une camarade femme que l'un d'eux ait vue. Ils se grattaient entre eux durant dix ans. Fâcheuse campagne qu'ils virent là! Des gens qui prennent une ville d'assaut et s'en retournent l'anus beaucoup plus large que la ville même qu'ils conquirent alors![6].

Il semble donc que nous soyons en face d'un silence volontaire du poète[7], silence que nous rattacherions volontiers à ce que l'on pourrait appeler une volonté archaïsante d'«Homère»: pour la pensée grecque la manducation de la viande rôtie avait précédé celle de la viande bouillie; on lit, en effet, dans un *Problème* aristotélicien:

> Pourquoi n'est-il pas permis de rôtir le bouilli, alors que ce l'est de bouillir le rôti? ... est-ce parce que les hommes apprirent plus tard à préparer les mets bouillis, car, autrefois ils rôtissaient tout[8].

Il faut aussi compter avec l'idéologie qui faisait des héros des guerriers destinés à une vie entièrement marquée au coin de la simplicité, où le raffinement culinaire que représentait l'ébullition n'avait pas sa place. Cela paraît avoir été senti par Athénée lorsqu'il écrit, sous le titre «Sur la manière de vivre des héros selon Homère»:

> Il calculait que les appétits et les plaisirs qui sont les plus puissants et primitifs, étant d'ailleurs innés, ont trait au manger et au boire, que, d'autre part, les hommes qui ont constamment observé la simplicité deviennent aussi tempérants pour le reste de leur manière de vivre. Il a donc représenté un régime simple et le même pour tous, rois et particuliers, jeunes et vieux, disant (*Odyssée*, I, 138; 139 et 141):
> 'Elle dressa près de lui une table polie, et la vénérable économe vint y apporter le pain, et un découpeur servit des plats de viandes diverses',
> et c'étaient viandes rôties, de bœuf la plupart du temps[9].

Il ne faut pas oublier, après tout, que les héros homériques étaient des surhommes: le rôle de modèle qu'ils jouèrent dans la *paideía* des siècles ultérieurs à «Homère» en est la meilleure preuve.

CHAPITRE II

LE MÁGEIROS SACRIFICATEUR

Nous avons dit au chapitre précédent que celui qui offrait le sacrifice pouvait laisser à une autre personne le soin d'abattre la victime. Cependant, au plan de l'expression linguistique, rien ne permet de distinguer celui qui est à la fois sacrifiant et sacrificateur de celui qui fait faire l'égorgement par un subalterne[1]. La conséquence de cet état de fait dans le cas qui nous intéresse est qu'il nous faut être très prudent dans l'attribution du rôle de sacrificateur au *mágeiros*. On ne saurait, en effet, exclure, du fait de sa seule présence à un sacrifice, que le sacrifiant se soit lui-même chargé d'égorger la victime et que le rôle de notre homme se soit limité à découper et apprêter la viande par la suite. Il nous faut donc nous en tenir ici aux cas où le texte ou le contexte nous indiquent de façon peu équivoque que le *mágeiros* donnait lui-même le coup fatal à la victime.

Pour des raisons qui deviendront évidentes au cours de l'exposé, nous avons divisé notre étude du rôle du sacrificateur en deux parties: nous traiterons en premier lieu des sacrifices civiques, puis nous aborderons l'examen des sacrifices privés.

A. *Les sacrifices civiques*

Il y a lieu de distinguer, au sein des sacrifices de la Cité, l'immolation d'un bœuf des autres mises à mort, car le poids et la taille d'un bovin rendent l'opération de l'abattage plus complexe, ce qui nécessite un personnel sacrificiel plus nombreux que celui requis pour l'abattage de petites victimes[2].

Regardons en premier lieu le comte-rendu le plus complet que nous ayons de l'abattage d'un bœuf, un passage de l'*Odyssée* où les fils de Nestor sacrifient un bœuf à la place de leur père:

> Déjà, faisant un pas, le bouillant Nestoride Thrasymède a frappé, et la hache a tranché les tendons cervicaux: la bête tombe inerte, sous les clameurs sacrées ... Fils et gendres alors, saisissent la victime, la lèvent au-dessus du sol aux larges voies; le meneur des guerriers, Pisistrate, l'égorge: dans le flot du sang noir, l'âme quitte les os[3].

La mise à mort d'un bœuf se fait donc, selon ce témoignage, en deux étapes: la bête est en premier lieu énuquée d'un coup de hache, ce qui permet aux assistants de soulever la victime déjà biologiquement morte pour offrir

sa gorge, tournée vers le ciel, au couteau de la personne chargée de l'égorgement qui, par la saignée, rendra la victime religieusement morte.

Il y a des cas où l'on se passe de l'intervention du premier personnage: il s'agit de sacrifices où les participants ont à faire preuve de leur courage en soulevant le bœuf vif et en le présentant ainsi au couteau du sacrificateur. L'exemple le plus célèbre de cette pratique est celui des mystères d'Eleusis où les éphèbes athéniens soulèvent les bœufs. On s'est longtemps querellé pour savoir si les éphèbes s'attaquaient à des victimes déjà assommées ou vives[4]. Un document céramique permet, nous semble-t-il, de clore le débat: il s'agit d'un kylix à figure rouge de la fin du VIème siècle qui se trouve présentement au Musée archéologique de Florence[5]. Sur l'une des deux scènes qui y sont représentées, on voit un groupe d'éphèbes en train de maîtriser un bœuf manifestement vif; on y retrouve de plus représenté un jeune homme aiguisant deux couteaux en les frottant l'un sur l'autre, mais aucun porteur de hache n'y est apparaît (pl. 16).

En temps normal on devait cependant retrouver les deux fonctionnaires comme en témoigne une hydrie de Caere actuellement au Musée national de Copenhague[6]. La peinture (pl. 10, 1) représente une procession menant un bœuf vers un autel sur lequel le feu est déjà allumé. En plus de la flûtiste et de la canéphore qui porte la corbeille dans laquelle se trouvaient les grains d'orge[7], deux hommes sont présents dans la scène, facilement identifiables grâce à la couleur de leur peau, sombre selon les conventions de la peinture grecque. Le premier tient la hache sacrificielle, *pélekus* ou *kúbēlis*[8], et dans la main du second on distingue le manche d'un couteau que l'état fragmentaire du vase nous empêche de voir en entier.

Le fonctionnaire à qui revenait le soin d'énuquer la victime était nommé, du moins en Attique[9], l'«assommeur de bœuf», le *boutúpos*[10]. Comme nous avons eu l'occasion de le dire au chapitre précédent, le terme ne désigne pas un métier, mais une fonction remplie par un prêtre ou un autre citoyen[11]. Quant à la personne chargée de l'égorgement, nous croyons que, comme dans tout sacrifice de victimes de proportions plus modestes, elle est théoriquement le sacrifiant, c'est-à-dire, dans le cas de sacrifices publics, celui qui avait la charge de veiller à l'accomplissement du rite au nom de la cité. Cela implique, bien entendu, que dans tous les cas le sacrifiant peut laisser à un sacrificateur le soin d'égorger à sa place: ainsi, dans les Eleusinies, les éphèbes sacrifiaient eux-mêmes les bœufs, qu'ils avaient présentés au prêtre pour la consécration[12]. Un témoignage de Denys d'Halicarnasse est encore plus précis à ce sujet. Il décrit, en effet, de la façon suivante un sacrifice romain dont il nous dit qu'il était en tous points conforme aux coutumes grecques[13]:

> Après la procession, les consuls et les prêtres spécialisés firent le sacrifice de bœufs (*bouthuteín*) et leur manière de sacrifier était la même que la nôtre. En effet, après avoir fait les ablutions, ils purifièrent les victimes en lançant sur leurs têtes de l'eau claire et les fruits de Déméter; puis ils firent la prière et *ordonnèrent à leurs assistants de sacrifier* (θύειν τότε τοῖς ὑπηρέταις αὐτὰ ἐκέλευον). Certains d'entre eux frappaient la victime aux tempes d'une massue; lorsqu'elle tombait, d'autres la recevaient avec les couteaux à égorger (*sphagídes*)[14].

Puisque le sacrifiant pouvait donc se contenter de consacrer les victimes, il n'est pas étonnant de retrouver quelques indices qui amènent à penser que le *mágeiros* pouvait être appelé à jouer le rôle de sacrificateur du bœuf: Platon nous a en effet appris que l'égorgement des animaux était l'une des tâches qui pouvaient être confiées à notre spécialiste.

En premier lieu, il faut remarquer qu'Athénée préface le texte où Cleidemos prétend que les hérauts sacrifiaient, égorgeaient, préparaient et découpaient les bœufs en disant que «ceux-ci occupaient la position de *mágeiros* et de *boutúpos*» (οἶδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν)[15]. On peut très bien comprendre que l'auteur du *Banquet des Sophistes* attribue aux hérauts (les Kerukes d'Eleusis dans son esprit) les rôles des deux personnages qui participaient habituellement à l'abattage des bovins: le *boutúpos* et le *mágeiros*. Deuxièmement, il nous faut citer une anecdote rapportée par Plutarque à propos de Denys l'Ancien: ses proches suggéraient au tyran de Syracuse d'abdiquer pour éviter d'être mis à mort à la suite d'un coup d'Etat; celui-ci en décida cependant autrement, disant qu'il n'avait pas à craindre la mort parce qu'elle se produisait rapidement. Il avait été amené à faire cette réflexion, nous dit Plutarque, après avoir vu un bœuf être égorgé par un *mágeiros* et succomber rapidement[16]. Enfin, signalons que, selon une correction contestée apportée par U. von Wilamowitz-Moellendorf à un texte de Varron[17], l'existence d'un héros du nom de Bomagiros serait attestée à Argos.

Si on passe maintenant aux sacrifices civiques de petites victimes, le nombre de personnes chargées de l'abattage est diminué du fait que les bêtes n'avaient pas à être préalablement assommées. Il existe, bien sûr, des exceptions à cette règle: tout comme nous avons vu que certains bœufs pouvaient être égorgés sans avoir été énuqués[18], nous rencontrerons au cours des chapitres suivants des documents nous montrant des caprins et des porcins frappés avant d'être soumis au couteau du sacrificateur. Toutefois, ces cas, d'un nombre très réduit, n'ont pas à être traités à part du point de vue qui nous intéresse, car, puisqu'un équivalent du terme *boutúpos* n'est pas attesté dans les rituels ayant pour objet des petites victimes, il semble bien, qu'à l'exemple du porcher Eumée dans l'*Odyssée*, le sacrificateur se soit lui-même chargé d'assommer sa victime prochaine[19].

Nous n'avons donc qu'un seul personnage à identifier: l'égorgeur, le sacrificateur, celui qui, éventuellement, pourra être appelé à remplacer les sacrifiants[20] pour le geste de l'abattage. Théoriquement, répétons-le, n'importe qui pouvait jouer ce rôle; cependant, plutôt que de dresser une liste fastidieuse et forcément incomplète de tous ceux qui purent, à l'occasion, s'acquitter de la tâche de *sphageús*, de sacrificateur occasionnel[21], nous voudrions identifier ceux dont c'était spécifiquement le métier ou la fonction d'égorger la victime.

Les candidats en lice ne sont pas nombreux[22], et leurs noms nous sont fournis par Artémidore lorsqu'il écrit, dans sa *Clef des songes*, que boxer en rêve n'est un bon présage «que pour ceux qui gagnent leur vie par des saignées»: les médecins, les *thútai* et les *mágeiroi*[23]. Evidemment, nous ne nous intéresserons ici qu'aux deux derniers saigneurs professionnels d'Artémidore.

Seul le texte que nous venons de citer établit formellement le rôle d'égorgeur du *thútēs*: dans les autres cas où le contexte nous permet de déterminer de façon précise la signification du terme, il désigne un devin, le plus souvent l'haruspice romain[24]. Cependant, curieusement, ce n'est pas le texte de l'oniromancien que l'on cite habituellement pour établir que le terme pouvait désigner un sacrificateur; on préfère renvoyer à une inscription de Magnésie du Méandre dans laquelle un *thútēs* «à l'emploi de la cité» (*lētourgôn*) est mentionné, sans autre précision, en même temps qu'un prêtre et une prêtresse, un stéphanophore et un *hierokêrux*[25]. Selon W. Dittenberger[26], le *thútēs* se serait chargé d'égorger les victimes préalablement consacrées aux dieux par leurs prêtres respectifs. Comme l'atteste le rituel à la mode grecque rapporté par Denys d'Halicarnasse, les choses devaient effectivement se passer ainsi lorsqu'un *thútēs* agissait comme sacrificateur. Toutefois, rien ne nous permet d'affirmer que tel était le cas dans le rituel de Magnésie, car on ne saurait écarter la possibilité que notre homme soit mentionné dans l'inscription parce qu'il procédait à l'examen divinatoire[27].

On retrouve aussi les titres de *hierothútēs* et d'*archierothútēs*. Cependant, toutes les fois que la vérification est possible, les individus ainsi nommés n'apparaissent pas comme sacrificateurs: ils jouent le rôle de prytanes à Lindos, ils veillent à l'entretien du bétail à Tégée, ils administrent l'argent consacré à la réalisation du sacrifice à Megalopolis[28]. Tout au plus les voit-on, à Phigalie, aider la prêtresse de Déméter à faire des offrandes non sanglantes[29], ou peuvent-ils, en tant que magistrats civils, être sacrifiants à Lindos[30]. On ne saurait cependant exclure pour autant que les *hierothútai* dont nous ne connaissons pas les rôles aient pu être sacrificateurs[31].

Il nous reste à rendre compte d'un dernier *thútēs*, le *kathēmerothútēs* qui apparaît régulièrement sur les stèles commémoratives des Olympiades[32]. Nous savons par Pausanias que les personnages dont les noms apparaissent dans ces inscriptions étaient pour la plupart au service de la cité d'Elis de façon permanente[33]. Il est possible que tel ait été le cas de notre «sacrificateur de chaque jour»: Pausanias nous apprend, en effet, que la cité sacrifiait tous les jours sur l'autel de Zeus Olympien[34], et, bien qu'il ne mentionne pas explicitement le *katēmerothútēs*, on a pu être tenté, non sans raison, de faire le rapprochement[35]. Cependant, même si on suppose que le *katēmerothútēs* ait effectivement tiré son titre des sacrifices quotidiens à Zeus, il ne s'ensuit pas automatiquement qu'il ait été un sacrificateur: en effet, puisque les offrandes animales quotidiennes étaient faites au nom de la cité, la présence d'un magistrat (et/ou celle d'un prêtre) était requise; il n'est donc pas exclu que ce soit ce magistrat qui ait reçu le titre de «sacrificateur de chaque jour». Dans ce cas, même s'il s'acquittait lui-même de l'égorgement, ce que l'on ne peut jamais exclure, c'est en sa qualité de sacrifiant, et non de sacrificateur, qu'il aura reçu le titre de *thútēs*.

Ce n'est pas notre propos de tenter de nier l'existence de sacrificateurs portant le titre de *thútēs*. Si cela était, le texte d'Artémidore dont nous sommes parti aurait tôt fait de mettre un terme à nos prétentions. Nous avons plutôt voulu indiquer que nous ne sommes en possession d'aucun cas concret où l'on puisse voir de façon sûre un sacrificateur nommé *thútēs* à l'œuvre. Cet état de la documentation rend impossible une définition précise de ce personnage dont on ne connaît que le rôle. Agissait-il dans des sacrifices de tous ordres, ou seulement dans les rites civiques comme semble l'indiquer l'inscription de Magnésie? Le terme désignait-il une fonction ou un métier comme une dédicace de Phalanna le donne à penser[36]? Autant de questions capitales auxquelles il est impossible de répondre.

Il nous faut donc passer au dernier saigneur d'Artémidore, le *mágeiros*, et tenter de savoir si celui-ci pouvait sacrifier lors d'un rituel civique ayant pour objet une petite victime. Si nous voulons être fidèle au principe que nous énoncions en début de chapitre, il nous faut dire d'entrée de jeu que, pour tous les cas qui nous sont connus, il est impossible d'affirmer avec certitude que le *mágeiros* était sacrificateur. Il faut toutefois ajouter qu'inversement, les exemples où l'on peut être sûr que notre homme ne se chargea pas de l'égorgement sont fort rares.

On retrouve le *mágeiros* engagé par des cités à l'occasion de fêtes religieuses et dans le cadre de repas quotidiens. Ces derniers se laissent regrouper en deux catégories: la syssitie «dorienne», banquet auquel parti-

cipent tous les citoyens mâles d'une cité, et, d'autre part, les repas au prytanée que prenaient au nom de toute la communauté civique quelques-uns de ses membres[37].

On connaît le personnel en fonction dans les prytanées par quelques inscriptions des époques hellénistique et romaine. Les observations que nous pouvons faire sur les fonctionnaires en poste autour du foyer sacré sont donc limitées à ces deux périodes.

Le premier document que nous voudrions regarder est une liste émanant de Rhegion, cité de l'Italie méridionale. Ch. Picard s'est penché sur cette inscription, et observant sur son en-tête sculpté la présence des symboles caractérisant Hestia Boulaia, la déesse du prytanée, et effectuant des rapprochements entre les titres des hauts fonctionnaires qui y sont mentionnés et ceux qui se retrouvent dans les inscriptions du *prytaneîon* d'Ephèse[38], il a pu conclure qu'elle provenait du prytanée de Rhegion[39].

Daté du deuxième quart du premier siècle de notre ère, le document contient, en plus des noms des dirigeants municipaux (prytanes et symprytanes), ceux du *mágeiros*, du devin (*hieroskópos*), du trompettiste (*hierosalpistḗs*), du héraut (*hierokễrux*), du trésorier (*tamías*), du flûtiste (*spondaúlēs*) et de deux autres fonctionnaires, le *hieroparéktēs* et le *kapnaúgēs*, dont on ne connaît pas les rôles de façon précise[40].

Une liste semblable nous provient de Thyrrheion, cité d'Acarnanie[41]. Comme à Rhegion, la présence dans cette liste, datée du IIème siècle avant notre ère, d'un prytane et d'hypoprytanes nous situe dans le cadre des cultes du prytanée. Les fonctionnaires dont les noms sont mentionnés sont le devin, le flûtiste, le préposé chargé de porter les objets servant au culte (*hierophóros*), l'échanson (*archoinóchous*), le *hierothútas* dont nous avons parlé précédemment, l'énigmatique *hestía*, et, bien entendu, le *mágeiros*[42].

D'une autre cité d'Acarnanie, Astakos, nous vient une liste contenant, dans cet ordre, les noms de sept *hierapóloi*, cinq *sunéstai*, deux *paîdes*, un *mágeiros* et sept autres *paîdes* d'une catégorie différente des premiers, car leurs patronymes ne sont pas mentionnés[43]. Bien que l'on ne sache pas quelles étaient les fonctions précises des magistrats nommés *hierapóloi*[44], on est d'accord pour penser que les *sunéstai* jouaient le même rôle que les parasites athéniens de l'époque classique: manger au prytanée en compagnie des magistrats au nom de tous les citoyens[45]. Si cette identification est juste, nous avons, ici aussi, un *mágeiros* fonctionnaire dans des repas communs.

La présence d'un fonctionnaire portant le titre de *mágeiros* n'est toutefois pas automatique partout où des repas au prytanée sont attestés: ainsi, sur des listes du IIème siècle avant notre ère relatives aux sacrifices journaliers

au foyer commun de la cité de Tenos, on retrouve un héraut, un devin, un flûtiste, un serviteur et des échansons, mais pas de *mágeiros*[46].

Il n'est cependant pas exclu pour autant que les *mágeiroi* qui étaient en fonction dans les prytanées aient pu agir comme sacrificateurs. Si nous exceptons le cas du prytanée de Thyrrheion où l'on retrouve simultanément un *mágeiros* et un *hierothútas*, nous ne rencontrons pas dans les listes que nous avons citées d'autres fonctionnaires susceptibles de se charger de l'égorgement. Cela nous amène à poser que dans les prytanées où régnait la même situation qu'à Rhegion et Astakos[47], le *mágeiros* devait nécessairement être le sacrificateur si les magistrats et les prêtres compétents ne maniaient pas eux-mêmes le couteau. Cette possibilité n'est jamais à écarter: ainsi, dans un de ses plaidoyers, Démosthène affirme que les prytanes offrent le sacrifice (*thúousin*) ensemble, mangent ensemble et font les libations en commun; cependant, lorsque l'un des ses anciens confrères veut lui rappeler qu'il a été son collègue, il n'est pas question du geste de sacrifier, mais du sel, de la table commune et des libations[48].

Tournons-nous maintenant vers l'autre type de repas quotidien, la syssitie. Bien que nous sachions que ce genre de repas existait dans d'autres cités que Sparte, notamment en Crète, les informations qui nous sont parvenues à propos du personnel culinaire affecté aux syssities nous obligent à nous limiter à la Laconie.

Etudier les *mágeiroi* qui étaient au service de la cité de Sparte à l'époque classique[49], c'est prendre en considération l'ensemble des informations relatives au personnel culinaire laconien, car il semble bien qu'il n'y ait pas eu, à cette époque, de *mágeiros* attaché au service d'un particulier. Nous en avons pour preuve la réaction des Lacédémoniens à l'adaptation facile d'Alcibiade, Athénien en exil, à leur mode de vie:

> En le voyant se raser jusqu'à la peau, se baigner dans l'eau froide, s'accomoder de pain d'orge et manger le brouet noir, on avait peine à en croire ses yeux et l'on se demandait si cet homme avait jamais eu un cuisinier (*mágeiros*) dans sa maison, s'il avait jamais vu un parfumeur, ou consenti à toucher un vêtement (*chlanís*) en tissu de Milet[50].

En effet, dans ce texte, le choix des exemples symbolisant la vie facile — *mágeiros* dans la maison, parfumeur, port de la *chlanís* en tissu fin — n'a pas été laissé au hasard: aux yeux des Grecs, la *chlanís* s'opposait au manteau fruste spartiate, le *tríbōn*[51], et il était connu que les fabricants de parfum étaient exclus de Lacédémone[52]. Le lien entre les deux gestes — se vêtir d'un vêtement fin et se parfumer — a même été senti par Socrate, car, lorsqu'au terme du *Banquet* rapporté par Xénophon son hôte lui offre des parfums, il fait la réponse suivante:

> Pas du tout, car de même que tel vêtement sied à une femme, tel autre à un homme, de même telle odeur convient à un homme, telle autre à une femme[53].

Toute cette dernière réplique ne définit pas la norme athénienne, mais l'usage personnel de Socrate. Il est en effet évident à la lecture du texte que c'était la coutume de se parfumer au terme d'un banquet et que le philosophe se singularise par son refus de se conformer à cette pratique. Au plan des habitudes vestimentaires, Socrate apparaît aussi comme un marginal: alors que c'était l'usage à Athènes, pour les hommes comme pour les femmes, de porter la *chlanís*, notre homme avait, pour sa part, choisi de porter le *tríbōn* spartiate[54], fidèle en cela au principe de différenciation des sexes qu'il énonçait au cours du *Banquet*.

Ainsi, pour en revenir au texte de Plutarque relatif à Alcibiade, si, comme nous l'avons montré, la fréquentation du parfumeur et le port de la *chlanís* étaient diamétralement opposées aux pratiques de la Sparte de l'époque classique, il nous semble qu'il s'ensuit logiquement que tel était aussi le cas pour le troisième exemple, le fait d'avoir un *mágeiros* à son service personnel[55].

C'est ainsi que lors du service de l'*epáïklon*, complément au repas commun qui était préparé en privé, on ne voit pas les *mágeiroi* agir en qualité de cuisinier dans un *oîkos* donné; ils restent au contraire au *syssítion* où ils font office de hérauts:

> Après le repas, c'est la coutume que toujours un individu, parfois plusieurs, fournisse quelque mets préparé dans sa maison, lequel est appelé *epáïklon*. ... Les *mágeiroi* annoncent le nom de ceux qui fournissent quelque chose à la communauté afin que tous sachent le labeur fourni à la chasse (pour se procurer les animaux composant le mets) et l'attention qu'on leur porte[56].

Il semble donc que tous les *mágeiroi* spartiates étaient, à l'époque classique, au service de la communauté. Ce n'est pas dire qu'ils jouissaient tous du même statut juridique. Au contraire, les textes nous laissent voir que certains d'entre eux étaient citoyens, alors que certains autres étaient esclaves.

Nous pouvons, en effet, déduire que certains *mágeiroi* étaient des citoyens d'un texte d'Hérodote qui nous apprend que les *téchnai* de flûtiste, de héraut et de *mágeiros* étaient héréditaires[57], car un autre passage des *Histoires* nous révèle que «le privilège d'accomplir toutes les missions de héraut partant de Sparte» appartenait à la famille noble des Talthybiades[58], ce qui nous donne toutes les raisons de croire que les postes de *mágeiros* et de flûtiste étaient aussi honorifiques et réservés à certaines familles de citoyens[59].

La raison pour laquelle c'était un privilège de remplir ces charges nous semble fortement liée à la seule activité à laquelle *kērux*, *aulētēs* et *mágeiros* participent de concert: le sacrifice. Si l'on accepte qu'un exemple provenant d'Athènes soit pertinent ici, nous citerons à l'appui le cas des *Kerukes* d'Eleusis, clan de «Hérauts» qui, à l'époque classique, ne joue pas un rôle politico-militaire d'ambassadeur, mais qui n'a que des prérogatives d'ordre religieux, tel le fait d'envoyer annuellement deux de ses membres en tant que parasites au sanctuaire d'Apollon à Delphes[60].

Toutefois ces fonctions prestigieuses des *mágeiroi* citoyens ne comprenaient pas des tâches comme la cuisine quotidienne aux syssities. Des personnes de statut servile avaient cette responsabilité, comme nous l'apprend Plutarque. Il écrit:

> L'administration des affaires était confiée aux esclaves et aux hilotes, tout comme le service du repas et du goûter[61].

Si la première partie de cette affirmation a toutes les chances de n'être que le produit du «mirage spartiate», il n'en va pas de même de la dernière partie. Qui d'autre, en effet, qu'une personne de statut servile aurait pu mériter, dans la société spartiate, le titre de *diákonos*, de serviteur, qui est attribué par Démétrios de Skepsis aux échansons et aux pâtissiers officiant dans les phidities[62], et par Hérodote à ceux qui préparaient les repas du roi Pausanias en campagne[63]?

Ainsi donc, il semble bien que l'on puisse exclure que les *mágeiroi* au statut servile aient pu sacrifier: leur rôle se bornait à la préparation du repas. Qu'en était-il cependant de leurs confrères citoyens qui n'officiaient pas dans les syssities, puisque Plutarque nous dit que le service y revenait aux esclaves?

Nous avons mentionné plus haut que le fait que ces *mágeiroi* partagent un statut particulier avec les hérauts et les aulètes donnait à penser qu'ils étaient en fonction dans les sacrifices. S'agissait-il de tous les sacrifices de l'Etat spartiate[64]? Bien que l'on ne puisse être formel, on peut en douter. En effet, nos sources, pourtant fort éloquentes sur ce point[65], ne font jamais allusion à la présence de *mágeiroi* aux nombreux sacrifices reliés à l'activité guerrière. Cela n'est pas étonnant, car dans ces sacrifices qui ont pour objet de concilier la bienveillance des dieux aux sacrifiants[66], la fonction alimentaire du rituel est nettement reléguée au second plan; on peut même se demander si les victimes sacrifiées par les Lacédémoniens dans de telles circonstances ont jamais été consommées[67].

Nous croyons que c'est dans les sacrifices qui, au contraire des précédents, donnaient lieu à des banquets qu'agissaient ceux des citoyens qui

étaient *mágeiroi* par privilège héréditaire. Non pas pour préparer les repas suivant ces sacrifices, puisque c'était une tâche servile, mais pour découper l'animal selon la technique que nous décrirons au prochain chapitre, et pour sacrifier la victime si aucun magistrat ou prêtre ne s'en chargeait lui-même. Ces sacrifices où les *mágeiroi* citoyens avaient un rôle à jouer étaient donc les mêmes à Sparte que dans les autres cités grecques: ceux qui se déroulaient dans le cadre de fêtes religieuses et ceux qui précédaient les repas communs quotidiens.

Pour ces premiers sacrifices, prenons l'exemple du banquet qui se tenait le deuxième jour des Hyacinthia[68], et qui semble être, d'après ce que rapporte Athénée[69], le repas le plus important du calendrier spartiate. Ce banquet qui était surnommé la *Kopís* («le Couperet») a été comparé par H. Michell à la mi-carême[70]; il se déroulait sous le signe d'une intempérance peu commune, au point que sa renommée s'étendait jusqu'à Athènes: on voit, en effet, un personnage de l'Ancienne Comédie se demander s'il est vrai qu'à cette occasion on clouait des saucisses aux murs des promenades publiques pour que les vieillards puissent les grignoter[71]. Polémon d'Ilion et l'historien Polykrates qui fournissent les descriptions les plus détaillées de la fête se contentent de dire des Spartiates qu'ils sacrifient (*thúousin*), sans être plus explicites sur l'identité des sacrificateurs[72]. On ne saurait donc exclure que ce soient les citoyens *mágeiroi* qui aient agi comme sacrificateurs au nom de la communauté lors du rituel précédant le banquet. On peut même affirmer, d'après ce que nous avons vu de la composition de la société spartiate, qu'ils constituaient le seul groupe professionnel dont les membres pouvaient jouer le rôle de sacrificateur[73].

Pour cette raison, nous croyons que, selon toute vraisemblance, ils étaient ceux qui procédaient à l'abattage des porcs, nommés *orthagorískoi* ou *orthragorískoi*[74], qui étaient achetés grâce à l'écot que versaient mensuellement les membres des syssities[75]. Bien que la quantité de viande allouée quotidiennement à chaque citoyen fût minime[76], il faut concevoir que des abattages fréquents étaient nécessaires, car, à l'époque classique, l'Etat spartiate devait ravitailler quelques milliers d'hommes chaque jour[77].

Avant de terminer ce développement sur les repas publics quotidiens, quelques mots sur la Sparte post-classique. Elle connaît un régime beaucoup plus près du banquet de prytanes que de la syssitie. En effet, le système des repas en commun y est disparu depuis le IIIe siècle au moins[78], et il a été remplacé par son contraire: des banquets où seuls les gérontes et certains magistrats, comme les éphores, les nomophylakes et les agoranomes sont nourris aux frais de l'Etat[79]. Là où tous étaient con mensaux en fournissant leur écot, le petit nombre partage un banqu

auquel il n'a pas contribué. Malgré cette rupture, notons la présence, dans les inscriptions relatives à ces agapes, de termes comme *sússitai*, *énseitai* et *présbus pheideitíou* qui peuvent donner à penser que ces repas de dignitaires pouvaient être sentis comme les descendants des syssities lycurguéennes.

On retrouve évidemment des *mágeiroi* en fonction dans ces repas de magistrats. Ainsi, sur une liste de gérontes datée du règne d'Hadrien, on lit le nom d'un *mágeiros* qui a servi les sénateurs trois années consécutives[80]. Les seuls autres employés permanents dont nous ayons les noms gravés sur la liste sont les deux greffiers. Le nom d'un *mágeiros* apparaît aussi sur une liste de membres d'un autre collège de magistrats, celui des *hierothútai*[81]. On ignore quelles étaient les tâches précises de ces magistrats dont la présence à Sparte n'est attestée que par deux inscriptions[82]. A Lindos, les quinze *hierothútai* élus annuellement avaient la charge des repas au prytanée[83], édifice qui était nommé *hierothuteîon*[84]. Si les *hierothútai* de Sparte s'occupaient eux aussi des sacrifices quotidiens au nom de la cité[85], ou si, remplissant d'autres fonctions, ils étaient nourris à même les deniers publics, le *mágeiros* Eutuchidas dont le nom apparaît dans l'inscription doit être lui aussi du nombre des *mágeiroi* en fonction dans les repas quotidiens.

Les autres *apparitores* dont les noms nous sont parvenus dans cette inscription, incomplète il est vrai, sont le devin (*mántis*) et le greffier. Il faut donc conclure comme nous le faisions à propos des repas dans les prytanées des autres cités: seuls les *mágeiroi* présents dans ces réunions pouvaient sacrifier si les magistrats ne se chargeaient pas eux-mêmes d'abattre la victime avant le repas.

Examinons maintenant les documents relatifs à la deuxième occasion qu'a une cité de faire appel aux talents du *mágeiros*: la fête religieuse. Dans cette catégorie, il nous faut ranger, en plus de quelques textes isolés, deux belles séries de documents provenant d'Olympie et de Délos.

Dans la publication que firent W. Dittenberger et K. Purgold des inscriptions d'Olympie, on retrouve l'édition de plusieurs stèles donnant la liste du personnel engagé par la cité d'Elis pour officier aux Jeux. Les plus complètes de ces stèles peuvent fournir jusqu'à douze titres différents. Certains d'entre eux sont propres à Olympie, tels celui déjà rencontré de *kathēmerothútēs* («chargé des sacrifices quotidiens»), celui d'*epispondorchēstḗs* («danseur»?)[86] et celui de *xuleús* («préposé au bois»)[87]. D'autres sont plus courants, tels ceux d'aulète, de devin, d'échanson et de *mágeiros*. Ce dernier titre est gravé sur sept des stèles[88].

A Délos, on retrouve la mention des salaires versés à des *mágeiroi* dans les comptes de hiéropes. Puisque les comptes en question sont relatifs à la

période de l'indépendance délienne[89], il faut ranger les *mágeiroi* dont le salaire est mentionné là parmi les employés de l'Etat. En effet, à cette époque, les fêtes religieuses de Délos sont organisées par les administrateurs du sanctuaire, mais financées en majeure partie par des subventions de la cité[90].

Les *mágeiroi*, d'après les comptes, sont engagés pour la célébration de deux fêtes seulement: les Posideia et les Thesmophories[91]. Pour les Posideia, pendant lesquelles avait lieu un banquet civique, la présence de notre artisan est attestée pendant environ deux décennies de la première moitié du deuxième siècle avant notre ère[92]. Quant aux Thesmophories, qui se terminaient par un banquet rituel, on sait qu'on y a recours aux services d'un *mágeiros* du milieu du IIIème siècle jusqu'à la fin du premier quart du siècle suivant[93]. Puisque leur présence à ces fêtes est attestée chaque fois que nous disposons de comptes détaillés, on peut supposer qu'elle était constante à l'époque de l'indépendance[94].

Mentionnons maintenant les textes n'appartenant pas à des séries. Un premier provient de Myconos. A la suite du synoecisme qui réunit, vers 200 avant notre ère, les cités de cette île, on décida d'apporter certaines modifications aux pratiques cultuelles préexistantes, et ces réformes sont consignées sur une stèle de marbre dont le texte contient les dispositions suivantes:

> Le même jour (12 du mois Posideon), (que l'on sacrifie) en l'honneur de Déméter *Chlóē* deux truies des plus belles, dont l'une pleine; que l'échine de celle-ci soit coupée; que l'assemblée choisisse les truies. Que les archontes donnent au *mágeiros* une longe et une cuisse de la seconde truie, deux mesures de farine d'orge et trois mesures de vin[95].

Le texte est assez éloquent pour éviter le doute: on y retrouve un *mágeiros* mentionné dans un paragraphe consacré à une célébration précise, et son salaire en espèces est gravé. Il était donc engagé par la cité pour la célébration de cette fête.

Tout aussi clair est le règlement athénien relatif aux Petites Panathénées, et daté du dernier tiers du IVème siècle avant notre ère. On y lit:

> Pour les frais de la procession, le salaire des *mágeiroi* (*místhōma mageirikón*), la décoration du grand autel, et tout ce qui doit être fait pour la fête et la vigile, que l'on verse 50 drachmes[96].

Tout comme le précédent, ce règlement a été gravé dans des circonstances exceptionnelles: en 338-7, Philippe de Macédoine attribue à Athènes le territoire de la petite cité d'Oropos, et notre inscription relate la décision prise d'accorder une partie des revenus du fermage du nouveau territoire au culte d'Athéna[97]. Ces exemples permettent de comprendre que les

documents que nous rencontrons ici ne doivent pas être perçus comme autant de cas isolés, mais comme des manifestations témoignant d'une situation répandue, manifestations qui ne nous sont connues que grâce aux circonstances extraordinaires dans lesquelles elles se sont déroulées.

Ce que nous venons de dire s'applique également au dernier document épigraphique dont il nous faut rendre compte ici. Il s'agit d'une liste athénienne dont la nature est encore en discussion. Calendrier cultuel pour certains, liste de fournitures nécessaires au culte pour F. Sokolowski, on s'entend toutefois pour penser que l'inscription a été rédigée après la restauration de la démocratie à Athènes à la fin du Vème siècle[98]. On conviendra qu'ici aussi des événements de nature peu commune ont rendu nécessaire la rédaction de cette liste. Dans une section de la pierre que l'on croit réservée aux fêtes du mois Skirophoriôn, on a restitué de la façon suivante trois lignes qui suivent la mention du sacrifice d'un bœuf et d'un porc:

> [μαγεί]ρωι χριθῶν/[μέδιμ]νος/ [οἴνο ἀμ]φορεύς Au *mágeiros*, une médimne d'orge, une amphore de vin[99].

Si la restitution [*magei*]*rōi* est bonne, nous avons indiscutablement ici un cuisinier-boucher engagé par une cité pour la célébration d'une fête seulement. La mention du vin et de l'orge fait immédiatement penser à l'inscription de Myconos où le salaire du *mágeiros* est versé en espèces. Cependant, si l'hypothèse de Sokolowski sur la nature de l'inscription est juste, et qu'on a affaire ici à une liste de fournitures, on ne peut exclure que le vin et l'orge soient fournis à notre homme pour l'accomplissement des sacrifices et la préparation subséquente de la viande. Le dernier témoignage que nous avons au sujet du *mágeiros* engagé par une cité va d'ailleurs en ce sens: un extrait de l'historien Harmodios de Lepreon traitant des Dionysies de Phigalie nous apprend en effet que

> Celui qui était institué approvisionneur chez les Phigaliens fournissait chaque jour trois conges de vin, une médimne de farine d'orge, cinq mines de fromage, et tout ce qui est nécessaire pour apprêter les victimes. La cité fournissait à chacun des deux chœurs trois moutons, un *mágeiros*, un porteur d'hydrie, des tables, des bancs pour s'asseoir, ainsi que le reste de l'équipement de ce genre, et le chorège pourvoyait le *mágeiros* de ses ustensiles[100].

On aura constaté à la lecture de ces quelques textes que le rôle des *mágeiroi* n'y est jamais précisé de façon explicite. Il semble cependant assez certain que ce rôle n'était pas le même dans tous les cas. Ce que nous proposons donc de faire, c'est d'étudier ici les exemples où le contexte permet de penser que les *mágeiroi* ont pu être sacrificateurs, quitte à parler des autres

textes dans les chapitres relatifs aux deux autres rôles de nos artisans. Ce n'est cependant pas dire que, en bloc, les *mágeiroi* dont il ne sera pas question ici n'ont pu égorger les victimes; ce n'est qu'admettre que rien ne nous permet de le démontrer.

Le premier cas que nous retenons est celui des Dionysies de Phigalie. Il semble bien que les *mágeiroi* fournis par la cité à chacun des chœurs aient été seuls en charge de toutes les opérations culinaires. Ces banquets d'un nombre réduit de personnes ont d'ailleurs plus d'affinités avec les agapes d'associations de commensaux qu'avec les sacrifices civiques proprement dits, et nous verrons sous peu que les *mágeiroi* prenaient souvent en charge l'ensemble des opérations sacrificielles dans ces réunions d'un nombre réduit de banqueteurs.

Nous croyons aussi que les *mágeiroi* dont les noms sont mis en rapport avec des fêtes réservées aux femmes ont de fortes chances d'avoir agi comme sacrificateurs. Si l'on considère l'échantillonnage très réduit que nous avons présenté, ceux-ci sont en bon nombre. Il y a tout d'abord, et de façon incontestable, ceux qui étaient présents aux Thesmophories de Délos. On peut ensuite croire avec F. Sokolowski que celui qui reçoit une médimne d'orge et une amphore de vin au mois Skirophorion officie dans le cadre des Skirophoria[101], une autre fête où les femmes se retrouvaient entre elles[102]. Enfin, il est possible que les hommes aient été exclus du sacrifice à Déméter *Chlōé* pour lequel la cité de Myconos engageait un *mágeiros*; en effet, à Eleusis, à la même époque, on célébrait conjointement les Chloia, en l'honneur de Déméter *Chlōé* et Kore, et les Haloa, fête qui était sans contredit réservée aux femmes[103].

C'est une pratique bien attestée que dans les fêtes réservées aux femmes ce soit un homme qui procède au sacrifice. Ainsi, dans une inscription de Mylasa relative au culte de Déméter, on retrouve une prescription prévoyant que «celui qui a égorgé se retire»[104]. Nous croyons aussi qu'il est question d'un sacrificateur lorsqu'une inscription de Cius prévoit «qu'un esclave mâle aide celles qui offrent le sacrifice»[105]. On peut donc se demander s'il n'était pas interdit aux femmes d'agir comme sacrificatrices.

Un passage de l'*Iphigénie en Tauride* semble témoigner d'une semblable interdiction. L'héroïne d'Euripide décrit, en effet, ses fonctions de prêtresse d'Artémis de la façon suivante:

> ... j'immole tous les Grecs qui débarquent ici. Du moins c'est moi qui les consacre; car à d'autres il appartient de les égorger en secret, au fond de ce palais, séjour de la déesse[106].

Paradoxalement, un texte où l'on voit des femmes effectivement égorger va aussi en ce sens: Pausanias raconte, en effet, qu'à Hermione, lors

de la célébration des Chtonia, quatre vieilles femmes munies de faucilles se disputaient l'honneur de trancher la gorge à des vaches[107]. Or, pour décrire ce rituel hétérodoxe, l'auteur n'emploie pas le vocabulaire sacrificiel: au lieu du verbe *spháttein*, terme technique désignant l'égorgement sacrificiel régulier[108], il utilise l'expression *tèn phárugga hupéteme*, «trancher la gorge», ce qui n'est sûrement pas indifférent.

Deux récits légendaires expriment en clair ce que les inscriptions sacrées laissaient presque dans l'ombre. Le premier nous apprend que lorsque les Messéniens attaquèrent un sanctuaire laconien de Déméter où les femmes étaient rassemblées pour célébrer une fête, celles-ci se défendirent en utilisant les instruments du sacrifice[109]. Le second, rapporté par Elien, nous montre les initiées aux mystères des Thesmophories, nommées «égorgeuses» (*sphaktriai*), qui émasculent le roi Battos de Cyrène qui les espionnait pendant qu'elles étaient à sacrifier[110]. Si l'on se rappelle, selon la formule heureuse de J.-P. Vernant, que «le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon»[111], il devient clair qu'au moment où elles sacrifient, les femmes sont mûres pour basculer du côté de la virilité et se charger du rôle masculin par excellence, celui de guerrier. Inversement, le corpus légendaire nous montre aussi des femmes qui, ayant assumé la fonction guerrière, prennent sur elles de sacrifier: les Amazones, femmes guerrières par excellence, font, selon Apollonius de Rhodes, des sacrifices de chevaux[112], et les femmes de Tégée qui ont pris les armes contre les Spartiates sacrifient à l'issue du combat, et refusent même de partager les viandes des victimes avec les hommes[113].

Le rôle de sacrificateur est donc exclusivement masculin, et lorsque dans des circonstances extraordinaires des femmes le jouent, elles perdent du coup leur statut féminin et basculent du côté de la virilité. C'est ainsi que s'explique, croyons-nous, une affirmation du poète comique Phérécrate, selon laquelle il ne se serait pas trouvé de femme *mágeiros*, de *mageíraina* selon son expression, en Grèce ancienne[114].

Le rôle des *mágeiroi* dans les Thesmophories de Délos était donc, selon toute probabilité, de sacrifier au moment où, le dernier jour de la fête[115], un banquet marquait le retour à la vie normale. Ce rôle devait tout aussi probablement être celui qu'assumaient les *mágeiroi* dont les services étaient requis lors des autres fêtes réservées aux femmes.

Pour conclure cette section sur les sacrifices civiques, il faut dire que si l'on ne dispose d'aucun document permettant d'affirmer de façon définitive que le *mágeiros* pouvait être sacrificateur dans les rituels publics, la situation est la même par rapport au *thútēs*. On ne peut donc affirmer, comme on l'a déjà fait[116], que seul ce dernier avait l'autorité de sacrifier

lorsque la cité faisait l'offrande. Ce qu'on est en droit de supposer jusqu'à preuve du contraire, preuve qui ne pourrait être établie qu'à la suite de la découverte de nouveaux documents relatifs à la personnalité du *thútēs*, c'est que chacun des deux hommes pouvait être appelé à égorger lors d'un sacrifice public, et que, de plus, ils étaient les seuls dont c'était le rôle social.

B. *Les sacrifices privés*

Nous entendrons par sacrifices privés tous les rituels qui n'étaient pas pris en charge par une cité, autant ceux d'individus que d'associations. Nous ne reprendrons pas ici la distinction entre les sacrifices de bœufs et ceux de plus petites victimes. Les sacrifices de bovins par des particuliers sont, en effet, très rares, à cause du prix de la victime évidemment[117]; de plus, on ne retrouve pas dans nos textes de *boutúpoi* travaillant dans des sacrifices privés, ce qui laisse supposer que la tâche d'assommer la bête devait revenir, comme dans les sacrifices de plus petites victimes, à l'égorgeur.

Par contre, une autre distinction s'impose: nous étudierons en premier lieu les sacrifices se déroulant dans les sanctuaires, puis ceux qui étaient accomplis dans d'autres cadres, tel l'*oîkos*.

La fonction fondamentale des prêtres grecs était de desservir le sanctuaire du dieu auquel ils étaient attachés[118]. Les sacrifices célébrés dans ces enceintes étaient donc soumis à leur autorité, et ils se chargeaient le plus souvent eux-mêmes d'abattre les victimes au nom des sacrifiants. Il est inutile de multiplier les exemples à l'appui de cette dernière affirmation[119]: qu'il suffise de citer un extrait du traité satirique de Lucien *Sur les sacrifices*:

> Une loi affichée défend de s'avancer vers les vases d'eau lustrale à quiconque n'a pas les mains pures; et cependant le prêtre ne s'y tient-il pas debout, tout sanglant, comme le Cyclope, disséquant la victime, arrachant les entrailles, déchirant le cœur, repandant le sang autour de l'autel, et se livrant à toutes sortes de pratiques peu religieuses[120].

Toutefois, les prêtres n'étaient pas tenus d'égorger la victime de leurs propres mains; le passage de l'*Iphigénie en Tauride* précédemment cité et plusieurs textes que nous avons étudié dans la section relative au sacrifice du bœuf le montrent très clairement. Cependant, si c'était une obligation pour les prêtresses, on ne voit pas qu'il ait été coutumier pour les prêtres de déléguer ce pouvoir. Les ministres attachés à des sanctuaires très fréquentés purent en éprouver le besoin, et c'est ainsi, croyons-nous, que

l'on peut rendre compte de la présence de *mágeiroi* permanents dans les grands sanctuaires tels Délos et Delphes.

On retrouve, en effet, dans un des comptes des hiéropes daté de 177 avant notre ère, la mention d'un *mágeiros* au statut différent de ceux que nous avons rencontrés précédemment. La pierre très mutilée se lit de la façon suivante:

> Dépenses selon les lois et décrets: ... 130 drachmes; pour les vêtements, 15 drachmes; à Sotion l'assistant, 130 drachmes; à l'assistant de la palestre, 130 drachmes; ... 30 drachmes ...; au *mágeiros* ... 130 drachmes; à Philomène la flûtiste, 130 drachmes; ... à l'intendant des travaux, ...[121].

On voit que notre homme jouit d'un sort différent de celui de ses confrères engagés pour les Thesmophories et les Posideia: alors que ces derniers avaient leurs salaire inscrit au chapitre des frais encourus pour une fête particulière, celui de notre *mágeiros* apparaît parmi ceux des autres fonctionnaires permanents, tels les assistants du culte et de la palestre, la flûtiste, et l'intendant. De plus, notre homme touche un salaire de 130 drachmes[122], soit une somme de beaucoup plus élevée que celles mentionnées dans le cadre des Thesmophories et des Posideia, ce qui semble bien indiquer qu'il s'agit d'un salaire annuel. Il peut sembler étrange que dans toute la série des comptes des hiéropes ce *mágeiros* à l'emploi permanent du sanctuaire n'apparaisse qu'une fois; cependant, il faut se garder d'en tirer des conclusions, respectant la mise en garde de Ph. Bruneau qui a attiré l'attention sur le caractère sélectif et partiel des actes administratifs des hiéropes[123].

Un cas apparenté est celui du *mágeiros* esclave dont Nicomède III de Bithynie fait cadeau au sanctuaire de Delphes en 92-91 avant notre ère[124]: celui-ci sera sans conteste au service du sanctuaire de façon permanente. Bien qu'il soit impossible de savoir si c'était une pratique courante pour Delphes de posséder des *mágeiroi* esclaves à l'époque républicaine, ou si le cadeau princier créait un précédent, on peut croire que, très tôt, il se retrouva des *mágeiroi* parmi les membres du personnel du sanctuaire[125]. A preuve, le fait qu'Apollon, qui a enseigné lui-même à ses serviteurs la façon de manier le couteau lors des sacrifices précédant la consultation oraculaire[126], soit honoré dans le sanctuaire chypriote de Pyla, non seulement comme *Lakeutḗs*, comme dieu rendant les oracles, mais aussi comme *Magírios*[127].

Par ailleurs, inversement, les prêtres qui étaient à la tête de sanctuaires ruraux avaient le loisir de pratiquer l'absentéisme, comme en témoigne le règlement de l'Amphiaraion d'Oropos[128]. Dans l'éventualité de l'absence du responsable, les fidèles pouvaient avoir recours à un *mágeiros* pour sacri-

fier comme l'atteste le *Duscolos* de Ménandre: la mère du jeune premier sacrifie dans un sanctuaire du lointain dème attique de Phylé dans lequel on ne voit pas qu'il y ait eu un prêtre; le *mágeiros*, qui a été engagé à la ville[129], arrive au sanctuaire avec l'intention de sacrifier[130], et semble effectivement diriger la réalisation du rituel et ne pas s'en tenir à un rôle d'assistant, car on voit l'esclave à qui ont échu les tâches de l'acolyte se plaindre du *mágeiros* en ces termes:

> Qu'est-ce que cette calamité? Tu t'imagines que j'ai soixante bras, l'homme? Pour toi, je ravive les braises, je (reçois), je porte, je lave, je coupe les abats: en même temps je pétris, je sers à la ronde (...). (Pour comble), je suis aveuglé par la fumée[131].

Si ces quelques cas où des *mágeiroi* sacrifient dans des sanctuaires constituent, répétons-le, l'exception, le sacrifice privé hors d'une enceinte sacrée est, par contre, le fief indisputé de notre homme. Cela est normal, car ces sacrifices étant davantage axés sur le banquet que sur le désir d'honorer un dieu[132], il était important de disposer d'un spécialiste en matière culinaire.

Si l'on parle en premier lieu des abattages qui avaient lieu dans les *oîkoi*, il faut rappeler le texte d'Isée cité précédemment où il apparaît que le père de famille offrant le sacrifice chez lui peut faire «tout de ses propres mains»[133], mais d'où il ressort aussi que cette façon de procéder était exceptionnelle. On voit par de nombreux fragments comiques rapportés par Athénée que faire un sacrifice à son domicile dans le cadre d'un banquet ou d'un mariage impliquait automatiquement l'engagement d'un *mágeiros*[134]. De plus, certains de ces extraits de comédie nous précisent même, sans que le doute soit permis, que c'est notre homme qui a effectivement sacrifié; en effet, lorsque le verbe *thúein* a pour sujet le terme *mágeiros*, désignant un personnage qui ne peut, par définition, être le sacrifiant, il ne saurait avoir d'autre sens que celui d'«être sacrificateur». Ainsi, c'est à un sacrificateur que nous avons affaire lorsqu'un employeur exaspéré du babil de son *mágeiros*, jouant sur le sens figuré du verbe *kóptō*[135], donne l'ordre suivant:

> Par les dieux, je pense que tu as sacrifié le chevreau; ne m'ennuie pas, mais découpe plutôt la viande.
> σὺ πρὸς θεῶν ἔθυτας οἶμαι τὸν ἔριφον·
> μὴ κόπτ'ἔμ', ἀλλὰ τὰ κρέα[136].

De la même façon, c'est bien à un *mágeiros* sacrificateur qu'a eu affaire cet autre employeur qui, se plaignant du langage précieux utilisé par l'homme qu'il a engagé, raconte que ce dernier «sacrifia (*éthuen*) en disant des mots

tels que personne, par Gê, n'eût pu les comprendre»[137]. Un dernier exemple, enfin, extrait d'un dialogue de *La Tondue* de Ménandre:

— Il y a un *mágeiros* à l'intérieur; qu'il sacrifie le porc.
— Où sont la corbeille et les autres instruments nécessaires?
— La corbeille passera ensuite, qu'il égorge cette victime.
— ὁ δ'[
μάγειρος ἔνδον ἐστί· τὴν ὗν θυέτω
— κανοῦν δὲ ποῦ καὶ τἄλλα δεῖ;
— κα[νοῦν
ὕστερον ἐνάρξετ' ἀλλὰ ταύτην σφαττέτω·[138].

Ce dernier texte va nous permettre de faire une nuance d'importance: on y voit en quelques vers le *mágeiros* être sujet des verbes *thúein* et *spháttein*. Or, *thúein* «désigne l'ensemble de la cérémonie», et «comprend donc *katárchestai* et *spházein*»[139], c'est-à-dire, la consécration de la victime et son égorgement. C'est pourquoi, constatant que le *mágeiros* n'aura pas sous la main la corbeille contenant les grains d'orge nécessaires à la consécration, le personnage de Ménandre ne demande plus à notre homme de sacrifier (*thúein*), mais d'égorger (*spháttein*). Ainsi donc, lorsque l'on nous dit, dans les textes que nous avons cités, que le *mágeiros thúei*, il faut comprendre qu'en plus d'égorger la victime, il préside aux rites de la consécration. Cela est spécifiquement affirmé dans une pièce de la Comédie Nouvelle:

Nous faisons la consécration, nous les *mágeiroi*, nous sacrifions, et versons les libations ...
καταρχόμεθ' ἡμεῖς οἱ μάγειροι, θύομεν,
σπονδὰς ποιοῦμεν ...[140]

C'est aussi ce que donne à comprendre le texte d'une lettre envoyée à Alexandre le Grand:

Achète Pelignas, le *mágeiros*, à ta mère. Il sait la façon de sacrifier selon les rites de tes ancêtres, les rites argadistiques, les rites bacchiques, et ceux de tous les sacrifices qu'Olympias (la mère d'Alexandre) offre[141].

Pelignas est recommandé à cause de sa capacité à sacrifier selon plusieurs rituels; il ne saurait donc être question ici du seul geste d'égorger, car il n'existe pas, que nous sachions, plusieurs façons de trancher la gorge de la victime.

Les fonctions du *mágeiros* devaient être les mêmes lorsqu'il sacrifiait, non plus pour des particuliers, mais pour les associations de commensaux qui commencent à apparaître à l'époque hellénistique. Le texte le plus explicite à ce propos est un fragment du *Flatteur* de Ménandre dans lequel notre spécialiste est à servir les Tétradistes, littéralement «ceux du quatrième jour», qui étaient, selon Hésychius, les membres d'une association qui tenait ses réunions le quatrième jour du mois[142]. Le *mágeiros* tient dans

cet extrait de comédie un discours montrant qu'il avait la charge de toutes les opérations sacrificielles:

> Une libation. Donne moi les viscères, l'acolyte. Où regardes-tu? Une libation. Allons, Sosias mon garçon, une libation. Bien. Prions tous les Olympiens et toutes les Olympiennes. Prends la langue. Veuillent les dieux nous donner en retour sécurité, santé, beaucoup de bontés, et, pour tous, la jouissance de nos présents biens. Faisons cette prière[143].

Il est encore une fois aisé de comprendre que le *mágeiros* ait été chargé de sacrifier pour ces groupes de commensaux. Au contraire des thiases et autres associations religieuses axées sur le culte de divinités particulières, ces organisations avaient pour seul objet des rencontres ponctuées de banquets[144]. Le sacrifice de l'animal ne devait donc être considéré que comme un prélude aux festivités. On verra ainsi le *mágeiros* servant les Tétradistes ne dédier le sacrifice que de façon très vague à tous les dieux olympiens. Or, comme nous l'avons déjà dit, dans des cas comme ceux-ci où la fonction alimentaire du sacrifice prend de l'importance au dépens de sa fonction religieuse, c'est au *mágeiros* que revient normalement l'exécution du rituel.

Dans la pratique, il est difficile de distinguer, dans les inscriptions, les listes de commensaux des listes de membres d'associations religieuses. On semble toutefois fondé à penser avoir affaire à un groupe de banqueteurs lorsqu'une liste ne contient ni dédicace à une divinité, ni attestation de la présence d'un prêtre parmi le personnel de l'association. Parmi les listes dans lesquelles on retrouve un *mágeiros*, il en est deux qui correspondent à la définition que nous venons de faire[145]: le première est de Corcyre, et le personnel est composé d'un *mágeiros*, d'un acolyte (*hupērétas*), d'un serviteur (*áozos*) et d'un échanson (*oinochóos*)[146]; la seconde, de Palairos d'Acarnanie, révèle les noms des *apparitores* suivants: le *mágeiros*, l'acolyte (*diákonos*) et l'échanson (*oinochóos*)[147]. Un passage d'Athénée mentionné par G. Klaffenbach dans son commentaire à ce dernier texte nous montre que les employés dont les noms sont mentionnés dans ces deux inscriptions étaient ceux que l'on retrouvait habituellement dans notre type de banquet:

> Aujourd'hui, ceux qui se rassemblent pour des banquets, et surtout ceux qui sont originaires de la belle Alexandrie, crient, hurlent, injurient l'échanson (*oinochóos*), l'acolyte (*diákonos*) et le *mágeiros*; les serviteurs (*paîdes*) pleurent parce qu'ils reçoivent des coups de poing de toutes parts[148].

De toutes ces personnes, il ne fait nul doute que c'est le *mágeiros* qui était appelé à sacrifier, aidé de l'acolyte, si aucun membre de l'association ne s'en chargeait, ce qui est probable comme l'indiquent l'extrait du *Flatteur*

de Ménandre précédemment cité, et ce que nous avons dit sur la place du sacrifice dans ces banquets.

Ainsi donc, si, théoriquement, on peut toujours se passer des services du *mágeiros* pour sacrifier, dans les faits il n'est pas un type de sacrifice auquel on ne le retrouve associé en tant qu'abatteur: on l'a vu participer tant aux rituels civiques que privés, saigner autant le bœuf que la victime aux proportions plus modestes. On a cependant remarqué que l'on fait plus spécialement appel à ses services dans le cadre de sacrifices dont la fonction alimentaire était au premier plan, en particulier ceux précédant des banquets d'individus ou d'associations de commensaux. Dans ces cas, le *mágeiros* remplissait non seulement l'office d'égorgeur, mais aussi celui de sacrificateur, ce qui ne se produisait pas dans les autres types de sacrifices, à l'exception possible de ceux qui avaient lieu dans des sanctuaires dont les prêtres étaient absents.

EXCURSUS À LA PAGE 22

Quatre autres inscriptions de Thyrrheion, qui forment indiscutablement un tout, sont peut-être à ranger du côté des documents relatifs au prytanée[149]. On y retrouve la liste des mêmes titres de fonctionnaires que ceux rencontrés précédemment: devin, flûtiste, *mágeiros*, acolyte, hiérophore, *hierothútas*; de plus, les noms de certains fonctionnaires mentionnés dans le texte que nous avons étudié y sont gravés: ainsi, le *mágeiros* Nikandros Sokrateos est attesté à deux reprises, et le devin Euxenos Dazimou a son nom sur trois des autres inscriptions.

Cependant une catégorie nouvelle de personnages apparaît sur ces listes, les *sumbiōtaí*, et, on ne retrouve plus les prytanes et les hypoprytanes. Cette dernière caractéristique ne peut toutefois nous permettre d'exclure qu'il s'agisse ici de listes relatives au prytanée: on n'a pas retrouvé la partie supérieure des inscriptions où le nom des prytanes aurait été gravé s'il avait eu à l'être[150]. Dans un tel contexte, il devient impossible de savoir si les *sumbiōtaí* étaient les membres d'une association[151] ou une classe de magistrats[152].

De plus, aucune hypothèse ne peut rendre compte de façon satisfaisante des données prosopographiques contenues dans quatre des textes[153] (cf. tableau I). Si l'on prend comme point de départ que ceux-ci constituent un tout, il faut admettre, pour expliquer la présence des *sumbiōtaí*, un changement dans l'organisation des repas communs: les commensaux ont été introduits ou retirés du rituel. Dans ce cas, les quatre textes mentionnant

la présence de ces personnages doivent se suivre, car il n'est guère plausible que les *sumbiōtaí* aient été exclus des repas au prytanée pendant une période de temps — période à laquelle se rapporterait le texte 247 — pour ensuite y revenir. Cela ne laisse que deux possibilités quant à la place de l'inscription 247 dans l'ordre chronologique: la première ou la dernière. Or, si l'on considère le texte 247 comme le premier de la série, il faut admettre qu'Euxenos Dazimou a été devin (247, 12-13) avant d'avoir été serviteur (*paîs*: 250, 17-18); si, d'autre part, l'on accorde la dernière place à 247, il faut postuler que Nikandros Sokrateos a été remplacé au poste de *mágeiros* du prytanée par Soterikos (248, 14) pendant un temps, puis qu'il a repris ses fonctions. Les deux situations ne sont nullement impossibles: on peut concevoir qu'Euxenos ait subi une baisse de statut, et, de façon plus plausible encore, que Nikandros ait été remplacé pendant une session. Cependant, l'obligation dans laquelle nous nous trouvons d'invoquer des circonstances exceptionnelles nous semble réduire trop sérieusement les possibilités d'établir une hypothèse valide.

Si, d'autre part, on prend le point de vue inverse, et que l'on accepte que les textes 248-251 concernent une association sans rapport avec le prytanée, les données prosopographiques sont encore une fois gênantes, car il faut accepter que Nikandros et Euxenos apparaissent sur les deux types de liste. Il n'y a toujours rien là de résolument contradictoire, nos deux individus ayant pu changer d'employeur au cours de leur carrière, mais une hypothèse ne pouvant exister sans un tel concours de circonstances ne nous paraît guère avoir de valeur heuristique.

C'est donc sur la foi de la seule inscription *IG*, IX 1^2, 247 que nous concluons qu'il y a eu un *mágeiros* en fonction au prytanée de Thyrrheion.

TABLEAU 1

IG, IX 1^2,	247	μάντις	Εὔξενος Δαζίμου
		αὐλητάς	Λέων Λεοντίσχου
		μάγειρος	Νίκανδρος Σωκρατέος
	248	μάντις	Εὔξενος Δαζίμου
		αὐλητάς	Δάζιμος Δαζίμου
		μάγειρος	Σωτήρικος
	250	μάντις	Ἀριστόφιλος Ἀρισταίνου
		αὐλητάς	Δάζιμος Δαζίμου
		μάγειρος	Νίκανδρος
		παῖδες	Εὔξενος, Ξενόφαντος οἱ Δαζίμου
	251	μάντις	Εὔξενος Δαζίμου
		αὐλητάς	Ξενόφαντος Δαζίμου
		μάγειρος	Νίκανδρος Σωκρατέος

EXCURSUS À LA PAGE 28

Dans les sections des comptes de Délos relatives aux Thesmophories et aux Posideia, on retrouve la mention, tantôt d'un *mágeiros*, tantôt de plusieurs *mágeiroi*. Cependant, malgré la première impression, on ne peut se fier au nombre grammatical du terme dans les inscriptions pour savoir combien de cuisiniers-sacrificateurs étaient engagés chaque année: on retrouve, en effet, parmi les dépenses consignées pour les Posideia de 179, la rubrique «pour *le mágeiros*, 20 drachmes», alors que, pour la même fête, dix ans plus tard, on lit «pour les *mágeiroi*, 5 drachmes»[154]. De même façon, dans le compte-rendu des frais engagés pour la célébration des Thesmophories d'une année entre 190 et 180, on a la somme de trois drachmes pour *un mágeiros*, et dans celui de la même fête célébrée vers 200, le même montant est versé à *des mágeiroi*[155]. Aucune fluctuation de la monnaie ne saurait rendre compte de ce mouvement des salaires. Il faut plutôt comprendre que l'on grave indifféremment *mageírōi* ou *mageírois* comme en-tête de rubrique pour désigner le personnel culinaire, et que seule l'inscription du montant versé a son importance pour les hiéropes (cf. tableau 2).

On ne peut non plus tenter de calculer le nombre de cuisiniers employés dans chaque fête à partir des sommes inscrites, car la logique des rétributions nous échappe totalement comme un exemple suffira à le montrer. Pour le banquet des Posideia, on dépense, en produits de consommation, 520 drachmes dans le compte 440, et environ 455 drachmes dans le compte 445[156]. Il est donc logique de supposer que les deux banquets étaient d'envergure semblable[157], et de s'attendre à ce que le salaire des *mágeiroi* soit sensiblement le même pour les deux occasions. Or, on verse à ceux qui ont officié au premier banquet 12 drachmes, et à ceux qui firent le service au second, 5 drachmes, c'est-à-dire, moins de la moitié!

TABLEAU 2

	Posideia	Thesmophories
IG, XI 2, 228, 2 (entre 265 et 255)		μαγεί[ρωι ---
IG, XI 2, 287, 69 (c. 250)		μαγείρωι ⊢ (1 drachme)
ID, 372, 105 (c. 200)		μάγειροις ⊢⊢⊢ (3 drachmes)
ID, 406B, 72 (c. 190)	[μαγείροις ---	
ID, 440A, 38; 64 (entre 190 et 180)	μαγείροις ΔH (12 drachmes)	μαγείρωι ⊢⊢⊢ (3 drachmes)
ID, 442A, 221 (179)	μα]γείρωι ΔΔ (20 drachmes)	
ID, 445A, 7 (178)	μαγείρω[ι] ⊢𐅃 (5 drachmes)	
ID, 444, 32 (177)		μαγείρωι |||| (4 oboles = 2/3 dr.)
ID, 461Bb, 51 (169)	μαγείροις 𐅃 (5 drachmes)	
ID, 464, 7 (c. 170?)	μαγείρο]ις Δ 𐅃⊢ (16 drachmes)	

CITOYENS ET ARTISANS À SPARTE[1]

Lorsque nous avons traité des *mágeiroi* spartiates, nous avons rencontré des citoyens dont Hérodote nous dit qu'ils pratiquaient une *téchnē*. Dans un article récent[2], R. T. Ridley a pu prétendre tirer de ce texte une preuve que le précepte de «Lycurgue» défendant aux Spartiates la pratique d'un métier, qui nous est connu grâce à Plutarque[3], n'était plus respecté dès le Vème siècle. Il nous semble cependant que les informations qui nous sont transmises dans les deux textes ne sont pas contradictoires.

Considérons d'abord les textes grecs: Plutarque écrit: οἷς τέχνης μὲν ἅψασθαι βαναύσου τὸ παράπαν οὐκ ἐφεῖτο[4] («il [Lycurgue] leur défendit absolument de s'adonner à un art mécanique»); chez Hérodote, on retrouve: οἱ κήρυκες αὐτῶν καὶ αὐληταὶ καὶ μάγειροι ἐκδέκονται τὰς πατρωίας τέχνας[5] («leurs [des Spartiates] hérauts, flûtistes et *mágeiroi* héritent des arts paternels»).

Ainsi donc, «Lycurgue» avait ordonné que l'on ne pratique pas une *téchnē bánausos*. Ce dernier terme renvoie, en son sens strict, aux techniques du feu: forge, métallurgie, poterie[6], mais, de façon plus générale, il désigne tous les arts pouvant être pratiqués par le «craftsman» de la définition de A. Burford: «l'ouvrier spécialisé dont le travail contribuait à la fabrication d'objets faits de matériaux durables»[7].

Or, si l'on considère non seulement le texte d'Hérodote, mais l'ensemble des allusions faisant mention d'*hómoioi* pratiquant une *téchnē* à l'époque classique, on arrive à la liste suivante de spécialistes: héraut, flûtiste, *mágeiros*[8], distributeur de viande (*kreodaítēs*)[9], devin et médecin[10]. Il est remarquable qu'aucune de ces techniques pratiquées par des citoyens n'est «banausique».

Ce qui est tout aussi remarquable, c'est la grande parenté entre cette liste et celle des démiurges homériques[11]: dans deux passages célèbres de l'*Odyssée*[12] on nous apprend qu'en faisaient partie le héraut, le devin, le médecin, le charpentier et l'aède, et l'on s'entend généralement pour ajouter à ces noms celui du forgeron[13]. Toutefois, malgré la parenté manifeste, une distance s'accuse entre les deux séries de spécialistes du fait que l'on retrouve parmi les démiurges des tenants de *téchnai* «banausiques», le charpentier et le forgeron.

La distinction que fait la Sparte de l'époque historique entre *téchnē* et *téchnē bánausos* se retrouve cependant déjà en germe dans la société des poèmes homériques. En effet, les démiurges s'y séparent en deux groupes, selon que leur savoir est ou non une *téchnē*, car, parallèlement à un savoir aux objets multiples, de type *epistḗmē*[14], *téchnē* est une connaissance qui ne s'applique qu'à des secteurs bien définis de l'activité humaine, à savoir, ceux de la production artisanale[15]. Ainsi, de tous les hommes qui habitent «le monde d'Ulysse», seuls les forgerons[16] et les travailleurs du bois[17] en sont les détenteurs[18].

La situation homérique que nous venons d'évoquer va nous permettre de revenir au cas spartiate. Il n'aura pas échappé au philologue que nous n'avons pas fait état d'une difficulté réelle en discutant le texte de Plutarque relatif à la prescription de «Lycurgue»: le terme *bánausos* apparaît dans la langue grecque au Vème siècle[19], alors que la mise en place de la «structure nouvelle» à Sparte est terminée au VIème siècle[20]. La réponse à notre objection doit être double. En premier lieu, il est légitime d'affirmer que les passages de Plutarque et d'Hérodote ne sont pas contradictoires car ce dernier avait le terme *bánausos* à sa disposition comme en atteste le fait qu'il se serve du dérivé *banausía* pour expliquer qu'aucun Egyptien de la classe des guerriers n'apprenne un métier d'artisan[21].

Deuxièment, comme le montre l'exemple de la société homérique, ce n'est pas tomber dans l'anachronisme que de penser que la Sparte de l'époque archaïque ait pu connaître une distinction du type *téchnē/banausíē*. On ne saurait douter de l'historicité des poèmes sur ce point, car la dichotomie homérique se retrouve virtuellement dans l'œuvre d'Hésiode où la seule *téchnē* humaine attestée est celle de forgerons occupés à faire un alliage[22].

Ce que Plutarque dut donc faire, c'est traduire la réalité de l'interdit spartiate en termes contemporains, car s'il avait écrit que «Lycurgue» avait défendu la pratique de toute *téchnē*, étant donné l'étendue du champ sémantique du terme à son époque, il aurait fallu entendre qu'était aussi comprise la pratique de la *téchnē polemikḗ*[23], l'art de la guerre!

Si le rapprochement avec les démiurges homériques permet de comprendre comment l'existence de spécialistes à Sparte n'était pas en contradiction avec l'une des prescriptions de «Lycurgue», il nous permet aussi de saisir comment leur présence n'était pas discordante dans une société «structured to fulfil the police function»[24].

Parmi les chefs des Danaens mentionnés dans le *Catalogue*, on retrouve Podalire et Machaon dont le poète dit qu'ils étaient «bons médecins»[25]. Or, ces médecins sont à Troie pour combattre[26], et ce n'est qu'au second

chef que l'on mentionne qu'ils sont *iatéres*. De même, le devin Calchas qui est consulté par Achille à l'assemblée s'y trouve à titre de noble Danaen, et non en tant que spécialiste[27].

Nous avons donc là des guerriers qui s'acquittent en plus d'un rôle de spécialiste. La situation semble être la même à Sparte. Un terme employé par Hérodote au sujet de la famille des Talthybiades nous semble suggestif à ce propos: il nous dit que d'accomplir les missions de héraut était leur privilège, leur *géras*[28]. Nous croyons que, tout comme *géras* signifie dans le vocabulaire sacrificiel le surplus de viande qui revient à un individu au sein d'un partage égalitaire[29], le *géras* des missions diplomatiques est la part supplémentaire de charges qui revenait aux Talthybiades au sein de la société des *hómoioi*.

Le texte de Xénophon relatif aux spécialistes qui logeaient dans la tente publique lorsque l'armée était en campagne nous permet aussi d'aller en ce sens. Il nous est dit que ceux qui logeaient dans cette tente étaient le roi et les polémarques, trois *hómoioi* chargés de voir aux besoins des précédents, les devins, les médecins, les joueurs de flûte, les commandants de l'armée et des volontaires[30]. On nous apprend aussi que lorsque l'armée passait à l'attaque, le plus ancien des résidents de la tente rangeait ceux qui avaient leur place à la suite du roi[31]. Le principe de la séniorité présidant au choix de celui qui était chargé de cette manœuvre implique qu'il pouvait aussi bien être un des spécialistes qu'un des dirigeants militaires. C'est donc que les détenteurs de *téchnē*, eux-mêmes *hómoioi*, prenaient place sur le champ de bataille comme les autres citoyens.

Ainsi donc, certaines *téchnai* non artisanales étaient pratiquées à Sparte par des *hómoioi*, mais en plus de leur rôle de citoyen-guerrier. Cela explique, croyons-nous, que «Lycurgue» n'ait pas prohibé l'exercice de ces arts à ses concitoyens[32].

CHAPITRE III

LE MÁGEIROS BOUCHER

Bien qu'en français contemporain le terme boucher désigne plus volontiers le vendeur de viande que l'individu procédant au débitage de l'animal, c'est ce dernier sens que nous entendrons lorsque nous parlerons ici du *mágeiros* boucher.

Avant de nous demander quelles étaient les personnes qui pouvaient jouer le rôle en question, selon la démarche que nous avons adoptée au chapitre précédent, nous voudrions consacrer une première partie de ce chapitre à la définition même du rôle du découpeur. En effet, alors que les composantes du geste de la saignée étaient bien documentées et bien connues, nos informations sur le processus très complexe du découpage de l'animal sacrifié ne brillent guère par leur précision[1].

Cette recherche ne peut cependant être totalement intégrée à notre étude du rôle de découpeur du *mágeiros* pour une raison d'ordre méthodologique. Dans cette étude, nous tenterons, en effet, de distinguer le *mágeiros* de certains autres artisans et fonctionnaires religieux qui pouvaient être appelés à jouer le même rôle. Il devient conséquemment très dangereux d'y superposer une étude faite en majeure partie à partir de documents figurés, documents dans lesquels le titre des personnages représentés n'est pas mentionné: on risque de laisser l'impression d'avoir posé une pétition de principe en décrétant de façon arbitraire que tous les personnages occupés au découpage de la viande sur les vases étaient des *mágeiroi*. Ce postulat irait même à l'encontre de l'évidence dont nous disposons, puisque le terme *mágeiros* n'est attesté qu'à compter du Vème siècle, alors que certains de nos vases datent du VIème siècle. Nous préférons donc étudier les documents figurés indépendamment, sans avoir à nous soucier d'identifier ceux qui posaient les différents gestes qui y sont représentés.

A. *Les gestes de la boucherie sacrificielle*

Pour mener notre étude des divers actes qui composent la boucherie sacrificielle, nous avons choisi de prendre comme fil conducteur les différentes scènes représentées sur une hydrie ionienne à figure noire qui est conservée au Museo di Villa Giulia de Rome. Sur les épaules de ce vase publié, il y a une trentaine d'années, par G. Ricci[2], on retrouve, en effet, représentées diverses étapes d'un sacrifice de type alimentaire.

L'éditeur du vase avait été amené à identifier chacune des scènes peintes à des moments du schéma rituel qu'il est possible de reconstituer à partir des informations qui nous sont fournies par les auteurs anciens[3]. Nous croyons toutefois qu'il est possible d'aller plus loin, et de tenter de pallier certaines lacunes de la tradition littéraire en procédant à une analyse plus détaillée de la peinture céramique, et en effectuant certains rapprochements avec des données ethnographiques recueillies en Tunisie islamique[4].

A propos de ces données maghrébines, ce n'est pas notre intention de justifier leur emploi de faisant ici le procès du comparatisme[5]. Qu'il nous suffise de dire qu'en nous servant des renseignements tunisiens pour comprendre quelques scènes de notre vase, nous ne croyons pas avoir outrepassé les limites que fixait A. Momigliano à l'utilisation du comparatisme:

> It is obvious ... that comparison must assist in the understanding of existing documents, not in filling the gaps in the documentation in the name of a suppositious uniformity of development[6].

Nous voudrions enfin préciser que ce n'est pas notre propos de décrire ici chaque étape du sacrifice grec de type *thusía*, à partir de la *pompḗ* jusqu'aux dernières ablutions. Nous nous intéresserons au sacrifice seulement en tant que mode d'abattage et de boucherie, ne mentionnant les autres étapes du rituel que dans la mesure où elles sont présentes sur le vase ionien que nous nous proposons d'étudier.

La première scène de notre hydrie, située à l'extrême gauche (pl. 1, 1-2) représenterait, d'après l'éditeur, deux assistants occupés à égorger un sanglier ou un porc sauvage[7]. Or, bien que l'animal ait la gorge orientée vers le haut, condition essentielle à l'égorgement dans le cadre d'un sacrifice alimentaire, il ne saurait s'agir ici de l'action désignée par le verbe grec *sphá̆ttein*[8]: en effet, selon la formule de J. Rudhardt, pour que l'acte de la saignée ait un sens,

> le sang doit arroser l'autel et retomber sur la terre. Le plus souvent on le recueille d'abord dans un récipient spécial, puis on le verse sur l'autel, le long duquel on le laissera couler, en longues trainées jusqu'au sol[9].

Le fait que dans notre scène ni l'autel, ni le vase à recueillir le sang, l'*amníon* ou le *sphageîon*[10], ne soient représentés nous amène plutôt à comprendre que l'animal a déjà été assommé, comme en témoigne la cassure du cou[11], puis égorgé.

Après l'acte de la saignée, les assistants auront adossé la bête à une pierre (peinte en blanc sur le vase) de façon à lui mettre la gorge bien en

évidence. Nous en sommes au moment où l'un de ces assistants est à inciser le cou de l'animal, pendant que son acolyte tire les pattes avant de la victime, toujours pour rendre la gorge plus accessible au couteau.

Si cette incision ne constitue pas le coup de la saignée, compte-tenu du fait que la scène suivante (pl. 2, 1) représente, comme l'a bien vu G. Ricci[12], l'extraction des viscères (*splánchna*) d'un autre animal, son but pourrait bien être de dégager la trachée de la bête. L'extraction des *splánchna* représentée sur la deuxième scène se ferait alors de la façon suivante: pendant que deux assistants tiennent les pattes de l'animal tendues afin que le diaphragme retienne le système digestif dans la cavité abdominale[13], un troisième personnage ouvre le thorax de la bête avec un couteau à lame recourbée (*kopís* ou *máchaira*)[14]; cela fait, il suffira de tirer sur la trachée déjà mise à nu pour dégager les poumons et le cœur. Ce procédé d'extraction primitif, mais efficace, est utilisé en Tunisie islamique où ce chapelet de viscères porte le nom de *gharnuq*.

Deux autres vases, dont les scènes ne s'inscrivent peut-être pas à proprement parler dans un contexte sacrificiel[15], nous laissent voir l'ouverture du thorax d'une victime selon la méthode que nous venons de décrire: il s'agit d'une pelike à figure noire (pl. 19)[16] et d'un canthare en forme de tête de satyre (pl. 20)[17] sur lesquels on a peint des scènes semblables. Un bélier et un bouc, respectivement, y ont été posés sur une table sous laquelle on aperçoit un vase pour recueillir le sang et, comme sur la deuxième scène de notre hydrie ionienne, un assistant tire les pattes de la bête pendant qu'un second manie le couteau à lame recourbée.

Cette phase de la boucherie sacrificielle attestée par la peinture céramique n'est pas sans écho dans le corpus littéraire: dans l'*Electre* d'Euripide, le messager qui raconte à l'héroïne le sacrifice qui fut fatal à Egisthe met ces mots dans la bouche d'Oreste:

> Allons! afin que nous puissions nous régaler de la fressure, qu'on m'apporte, au lieu de la lame dorienne, un couperet de Phtie, *je fendrai le thorax*.

Et le héraut de poursuivre:

> Il saisit l'arme et coupe. Egisthe prend les viscères et les observe chacun séparément[18].

Cependant, avec les poumons et le cœur ainsi dégagés, la liste des *splánchna* n'est pas complète: Aristote nous apprend qu'il faut aussi compter au nombre des viscères le foie, la rate et les reins[19]. Ces trois dernières parties étant situées sous le diaphragme, ce qu'Aristote n'ignore évidemment pas[20], elles ne sauraient être dégagées en même temps que les poumons et le cœur par la technique que nous avons décrite. Notre vase étant

elliptique quant aux méthodes de récupération de ces *splánchna*, c'est à d'autres sources d'information que nous voudrions maintenant puiser.

Les représentations figurées et les textes littéraires laissent entrevoir deux techniques d'extraction de ces viscères. La première nous est présentée dans l'*Electre*[21], où, avant même d'ouvrir le thorax, Oreste pratique une incision à la hauteur de la cavité sous les dernières côtes flottantes (*lagónes*), cavité par laquelle Egisthe prend les *hierá* pour y lire les présages, *hierá* qui ont été identifiées comme étant des *splánchna*[22]. Une autre méthode de récupération semble être représentée sur une coupe à figure rouge maintenant au Musée de Varsovie (pl. 8, 1)[23]: après que le thorax de la bête ait été découpé, et le cœur et les poumons enlevés selon la technique décrite plus haut, il est possible, en plongeant le bras, comme le fait le personnage barbu sur ce vase, d'atteindre les viscères situés sous le diaphragme, à condition, comme c'est ici le cas, que les pattes de l'animal soient tendues de façon à éviter que le système digestif ne se répande dans tout le corps.

Il est possible que le premier type d'extraction ait été lié à la nécessité, dans le cadre d'un sacrifice accompagné de divination, d'obtenir en premier lieu ceux des viscères qui étaient soumis à l'examen. Peut-être aussi, était-il nécessité par le fait que la victime dans la pièce d'Euripide était un bœuf, animal dont la masse du système digestif est beaucoup plus importante que celle d'un ovin comme celui qui est représenté sur le vase de Varsovie.

Une fois les *splánchna* retirés, il ne restera, avant de procéder au premier découpage des chairs, qu'à débarrasser la carcasse de son système digestif, opération relativement simple lorsqu'on n'a pas affaire à un bovin, car il suffit d'ouvrir la poitrine de la victime complètement pour que ce système soit dégagé encore enveloppé dans la couche interne du péritoine comme en témoigne la photographie du rituel tunisien (pl. 8, 2). Dans ce dernier système de découpage l'extraction se fait grâce au seul sectionnement du gros intestin à la hauteur du sphincter, l'œsophage ayant déjà été coupé lors de l'égorgement. On ne saurait cependant préjuger que la même technique était employée dans le monde grec.

On remarquera, à propos de cette extraction du système digestif, la distance qui sépare les modes d'extraction grec et maghrébin: alors qu'en Tunisie la partie inférieure de la bête est ouverte en premier lieu et son système digestif enlevé immédiatement, notre hydrie témoigne qu'en Grèce ancienne les viscères étaient dégagés en premier, et cela au prix d'une multiplication des opérations. La boucherie rituelle se conforme dans ce dernier cas à l'obligation pour les participants au sacrifice de manger les *splánchna* en premier.

Si on ignore tout de la technique employée par les Grecs pour extraire le système digestif, on sait cependant que les entrailles de la victime étaient ensuite consommées, nommément sous forme de saucisse et de boudin[24]. De plus, selon un scholiaste à «Homère»[25], des morceaux du péritoine étaient brûlés sur l'autel.

Ces entrailles étaient désignées par le terme collectif *tà éntera*. Dans la langue médicale, le singulier *tò énteron* renvoie spécifiquement à l'intestin[26], mais dans les niveaux profanes et religieux de la langue, le pluriel *tà éntera* désigne toutes les parties contenues dans ce que les Grecs appelaient «la cavité du bas-ventre» (*kátō koilían hupodochḗ*)[27], sauf, bien entendu, les reins, la rate et le foie, qui appartenaient aux *splánchna*. Les parties intérieures de la victime[28] étaient donc soumises à bipartition *splánchna/éntera*[29] comme en atteste métaphoriquement l'*Agamemnon* d'Eschyle: Cassandre, en proie au délire prophétique, a la vision du festin de Thyeste, et elle le décrit par ces mots:

> On dirait des enfants tués par leurs parents; les mains pleines de chairs — leur corps même offert en pâture! — ils portent une pitoyable charge d'entrailles (*éntera*) et de viscères (*splánchna*), qu'un père approcha de sa bouche![30].

De même façon, dans un règlement sacrificiel de Cos, il est ordonné d'offrir en holocauste les viscères d'un porc, puis ses *éntera*:

> χ]αρπῶντι τὸμ μὲγ χοῖ/[ρο]γ χαὶ τὰ σπλάγχνα ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐπισπένδοντες μελίχρατον, ἔ[ντ]/[ερ]α ἐχπλύναντες παρὰ τὸ[μ βωμὸν χα]ρπῶντι[31].

Lorsque le corps de l'animal sera vidé de ses entrailles et de ses viscères, on pourra alors procéder au dépouillement avec un couteau spécial à lame droite, la *doris*[32]. Dans les sacrifices privés la peau sera fréquemment donnée au prêtre, et dans les sacrifices publics, elle sera revendue au profit du trésor sacré[33]. Après le dépouillement, on passera à un premier dépeçage, en grec «le découpage selon les articulations»[34]: si nous retournons à notre hydrie ionienne, le demi bélier et le demi caprin suspendus aux branches des arbes (pl. 1, 2 et 5, 1) attestent que l'animal était en premier lieu sectionné en deux. Ensuite, la partie inférieure devait être tranchée de manière à diviser les deux cuisses pour qu'on puisse en dégager les fémurs selon la technique décrite par K. Meuli:

> On coupe entre deux muscles (la noix et la culotte) sur la longueur jusqu'aux os, on fait ensuite une coupe près du condyle, et on peut alors, en déplaçant les doigts sous le périoste, séparer facilement toute la masse des muscles et les os; il ne reste alors que les os blancs[35].

Les fémurs, les *mēría*, étaient ensuite mis à brûler sur l'autel, recouverts de graisse, en guise de part des dieux. Une belle description de cette opéra-

tion nous est donnée dans l'*Antigone* de Sophocle alors que Tirésias rapporte un sacrifice dont les présages s'étaient révélés défavorables:

> Pris de peur, j'ai recours alors aux sacrifices que la règle est d'offrir sur des autels à feu. Mais la flamme ne jaillit pas de mes offrandes. Les *mēría* se mettent à fondre, à suinter, à baver sur la cendre; ils fument, ils crachent; la poche de la bile éclate et saute en l'air; les os enfin ressortent de la graisse qui d'abord les couvrait et qui maintenant ruisselle sur eux[36].

On voit, grâce à cette réplique, qu'en plus des fémurs et de la graisse, la bile de la victime était mise à brûler sur l'autel, encore retenue dans la vésicule biliaire, membrane qui aura inévitablement été retirée de la victime en même temps que le foie. Cette offrande est bien attestée[37], et, elle devait faire partie de la plupart des sacrifices, car, comme l'a bien vu J. Rudhardt[38], Plutarque nous présente comme une exception le fait que la bile ne soit pas offerte dans les sacrifices à Héra[39].

Les chairs des cuisses étaient, pour leur part, temporairement mises de côté, toujours rattachées aux os de la patte et au tibia comme en témoignent des scènes peintes sur des vases conservés aux musées de Providence et Salerne (pl. 9)[40]. Sur notre vase, ces pattes ont été suspendues aux branches des arbres: on peut les voir au-dessus de l'assistant de gauche de la deuxième scène et aussi au-dessus du personnage à l'extrême gauche de la troisième scène (pl. 2,1 et 2). Comme en atteste un vase de Boston (pl. 15,2)[41], la coutume de suspendre la viande aux arbres était assez répandue; une «question» des *Propos de Table* de Plutarque est même consacrée à cet usage, sous le titre «Pourquoi les parts des victimes suspendues à un figuier deviennent-elles rapidement tendres?»[42].

C'est au moment où les *mēría* ont été brulés que se place la troisième scène de notre hydrie (pl. 2,2; 3,1): les viscères embrochés sont rôtis sur l'autel par les assistants que l'on nomme traditionnellement les *splanchnoptes*[43], qui sont entourés du prêtre vêtu d'une tunique d'apparat, de l'aulète et d'autres assistants chargés de faire les libations.

L'image peinte suivante (pl. 3,2) présente un assistant affairé aux préparatifs de la viande pour la consommation immédiate: il retire à l'aide d'un crochet un morceau qui avait été mis à bouillir dans un chaudron sur trépied[44], pour le déposer dans le plat (*kreiodókon skaphís*)[45] qu'il tient de la main gauche. Comme en témoigne la taille de la pièce de viande que notre homme tient au bout de son crochet (*kréagrē*)[46], les quartiers de viande découpés «selon les articulations» qui étaient suspendus aux arbres ont subi un nouveau découpage. La technique de ce dépeçage, que désigne le verbe grec *kóptō*[47], nous est connue par le couvercle d'un plat béotien conservé à Adolphseck (pl. 6,1)[48].

La peinture du couvercle est constituée de trois scènes dont l'une est isolée des deux autres par deux colonnes. Dans la première scène (pl. 6,2), un personnage assis sur un tabouret est à couper de grandes pièces de viande avec l'aide d'un assistant, pendant que d'autres morceaux de même taille, posés sur une table basse, attendent de subir le même sort. La seconde scène de ce plat (pl. 7,1) nous présente au premier plan un immense quartier de viande qui a été découpé comme l'indiquent les striures blanches qui ont été peintes sur sa surface. Or, cette masse de viande, taillée par des coups de couteau parallèles de façon à produire de grands rectangles de chair qui seront à nouveau découpés, témoigne d'un système de boucherie tout autre que celui que nous connaissons qui s'appuie sur la tendreté respective des différentes parties de l'animal. Le mode grec de découpage ici dépeint a plutôt pour but la répartition de la viande en un nombre de parts égales en poids, nonobstant leur qualité respective.

Il nous semble que ce mode de découpage est informé, depuis la plus haute époque, par le modèle idéologique de l'*isonomía*[49]. En effet, dès «Homère», au sein du groupe des guerriers, groupe qui «tend à se définir comme celui des semblables (*hómoioi*)»[50], préfigurant déjà les développements des siècles ultérieurs, le repas est un «banquet égal» (*daís eísē*)[51], c'est-à-dire, un repas où les parts sont égales[52]. Ces banquets à parts égales se perpétuent à l'époque historique, tout d'abord dans les repas communs crétois, les *andreîa*, dans lesquels on sait, grâce à l'historien Dosiadas, qu'«une portion égale de la nourriture disponible est distribuée à chaque personne»[53]. Mais aussi, de façon beaucoup plus généralisée, Plutarque nous apprend qu'ils se poursuivaient dans les repas suivant le sacrifice et les banquets publics où l'on servait, encore à son époque, à parts égales[54]. Enfin, ces attributions de parts égales de viande perdurent sous la forme des distributions qui suivent certains sacrifices civiques, distributions qui se nomment *kreanomíai*, ou prennent le nom encore plus évocateur de *kreōdaisíai*[55].

Après que ceux qui étaient placés au-dessus de la communauté grâce à leur statut sacré, les dieux et les prêtres, aient été honorés de morceaux découpés «selon les articulations», le reste des chairs était divisé en parts égales pour la distribution qui se faisait au poids comme l'a montré L. Robert[56]. Ainsi, un décret athénien du IVème siècle relatif aux Petites Panathénées ordonne aux hiéropes de donner à chaque dème autant de parts de viande qu'il a de représentants[57], un règlement de Thèbes du Mycale de la même époque prescrit aux mêmes fonctionnaires de répartir les parts *per capita*[58], et une loi sacrée de Priène prévoit qu'il sera distribué à chacun une mine de viande de bœuf[59].

Les textes littéraires permettent même de faire la preuve de cette conclusion. En effet, si ce mode de découpe assure l'égalité des parts reçues quant au poids, il implique aussi des inégalités quant à la qualité des morceaux attribués. Or, il se trouve que cette inégalité, loin d'avoir été négligée, a été, pour ainsi dire, récupérée par le système de distribution. En effet, on apprend qu'en Crète, patrie des syssities à parts égales, une intendante des repas veillait à ce que les meilleures parts soient attribuées à ceux qui s'étaient distingués par leur sagesse ou leur habileté guerrière[60], coutume qui n'est pas sans rappeler la distribution à laquelle se livre le porcher Eumée dans l'*Odyssée*: des morceaux déjà coupés d'un porc il fait sept lots égaux, ce qui fait dire au poète qu'il est homme de la bonne mesure, puis il offre à Ulysse une part d'honneur constituée des morceaux de filet[61]. Tout aussi significatif pour nous est le passage dans lequel Plutarque nous apprend qu'à Chéronée, sa ville natale, la distribution des parts égales se faisait par tirage au sort[62]: cette formalité ne pouvait avoir d'autre but que d'éviter les contestations quant à la qualité de la viande distribuée. Cette modalité n'est d'ailleurs pas uniquement béotienne, car le grand règlement sacerdotal des Molpes de Milet enjoint à la famille des Onitades de faire de même avec la viande qu'ils auront fait bouillir[63]. Cette formalité du tirage au sort nous renvoie encore une fois à l'idéal socio-politique de l'égalité car, selon la formule de L. Lyotard-Kahn:

> La *koinonia* se réflète dans l'égalité absolue de chaque citoyen devant le Hasard, fils de Klèros. Pratique du tirage au sort qui par ailleurs fonde l'*isonomia* dans la *koinonia* politique, instituant une interchangeabilité absolue entre citoyens dans le cercle de la cité centrée sur elle-même[64].

Ainsi donc, depuis le banquet des guerriers jusqu'aux distributions post-sacrificielles, en passant par les banquets publics, c'est le même modèle qui s'atteste par la nécessité de donner à chacun une part de viande égale à celle de son voisin. Ce modèle détermine un certain type de boucherie, se faisant indépendamment de la qualité respective des parties de la bête, par le découpage de morceaux égaux en poids.

Avant de revenir aux scènes représentées sur notre hydrie ionienne, il convient de nous interroger sur le sort qui était réservé à la tête des victimes. Laissée jointe au tronc lors du découpage «selon les articulations», elle en était détachée avant que cette partie ne soit débitée: c'est ce que nous montre un vase à figure noire conservé au Musée Britannique (pl. 13)[65] sur lequel la tête d'un caprin est représentée, posée sous la table sur laquelle un assistant a découpé une pièce de viande en morceaux égaux. Par la suite, la tête était mangée: elle fait fréquemment partie des émoluments sacerdotaux et des morceaux que l'on plaçait sur la table

d'offrande[66], morceaux de la victime qui revenaient, en dernier lieu, aux prêtres[67]. On retrouve aussi la tête dégustée dans les banquets privés rapportés par les auteurs comiques[68], et Hérodote nous apprend même que les Egyptiens qui n'avaient pas le droit de manger les têtes des victimes qu'ils offraient, vendaient celles-ci aux marchands grecs qui se trouvaient de passage chez-eux[69].

Une partie de la tête mérite cependant d'être traitée à part, car on lui réservait un sort particulier. Il s'agit de la langue. Cet organe ne semble pas avoir été normalement inclus lorsqu'il était question de la tête de la victime, car dans plusieurs inscriptions détaillant les émoluments des prêtres, la langue seule est attribuée. On a même des textes prescrivant de donner à l'officiant «la langue et la tête»[70]. K. Meuli et P. Stengel croient que les langues étaient toujours données aux prêtres[71]. Cependant, bien que les inscriptions que nous venons de mentionner indiquent qu'il en était ainsi dans plusieurs cas, nous croyons qu'il n'y a pas lieu de faire de cette attribution une règle inflexible. Le fait qu'il faille mentionner la langue dans les documents réglant le salaire des prêtres semble en effet militer contre une attribution automatique de cet organe. De plus, on connaît au moins un cas où la langue est attribuée à un personnage autre que le prêtre: il est prévu dans un règlement athénien de la fin du Vème siècle qu'elle sera donnée à un archégète[72]. Enfin, quelques textes nous laissent voir que dans certains rituels, la langue pouvait être brûlée sur l'autel[73].

Si nous retournons maintenant à notre hydrie ionienne, la scène qui suit celle où le cuisinier retire les morceaux découpés du feu (pl. 4,1) présente, comme l'a bien vu Ricci[74], deux participants qui sont à faire les ablutions rituelles qui signalent la fin de la cérémonie. Cette représentation est immédiatement suivie d'une scène montrant deux assistants occupés à embrocher, en vue du transport, les viandes qui restent (pl. 4,2): deux morceaux ont déjà été passés sur chaque broche, un autre se trouve dans la main droite du personnage de gauche, et un dernier sur la table qui sépare les deux hommes[75]. La méthode d'embrochement qu'ils utilisent est également celle qu'emploie Héraklès sur cinq vases à figure noire dont quatre appartiennent incontestablement à la même série[76].

Sur le couvercle du plat du Musée d'Adolphseck, c'est une autre technique d'embrochement que l'on retrouve: dans la scène entre colonnes (pl. 7,2) et dans celle à sa gauche (pl. 7,1), les rectangles de viande semblent avoir été enroulés autour de la broche, puis enfilés en leurs extrémités. Seul le morceau porté par le personnage en course est embroché de la même façon que les pièces de l'hydrie ionienne: la forme de la broche, qui est plus courte et d'un diamètre supérieur aux autres représentées sur le

même vase, permet peut-être de penser que l'assistant en question est un *splanchnopt*, et que le morceau embroché est un viscère déjà rôti, ou destiné à l'être.

Un autre vase semble présenter la même technique d'embrochement: il s'agit d'une olpe attique à figure noire du VIème siècle conservée au musée de l'Université de Heidelberg (pl. 5,2)[77]. Là aussi les morceaux de viande sont enroulés autour de la broche que tient perpendiculairement le personnage de gauche, mais le geste qu'accomplit le personnage de droite pose problème: étant donné que la pièce de chair qu'il est occupé à couper est située au milieu de la broche et que cette dernière est déjà remplie plus haut et plus bas, ce geste ne peut faire partie de l'embrochement proprement dit. Il nous semble que l'hypothèse la plus vraisemblable est que notre homme est en train de couper un morceau qui, mal broché, se sera dégagé, évitant ainsi d'avoir à reprendre l'opération de l'embrochement au complet. Quoi qu'il en soit, les pièces de viande restant sur la broche paraissent bien avoir été enroulées selon la technique dépeinte sur le plat d'Adolphseck.

La dernière scène de l'hydrie ionienne de Rome, dont nous ne parlons ici que par souci d'être exhaustif, nous montre un personnage accroupi activant un soufflet[78], et un autre acolyte tenant un couteau dans la main droite et un plat dans la gauche (pl. 5,1). Force nous est d'admettre que cette scène résiste à l'analyse, et, plutôt que de nous perdre en considérations oiseuses, nous préférons laisser la question sans réponse.

Sans prétendre faire l'exégèse de chacun des gestes rituels que nous avons étudiés, il semble bien que l'on puisse conclure de ce qui précède que la boucherie s'est avérée être un activité à caractère hautement culturel, au même titre que les manières de table, pour prendre un exemple voisin. Nous entendons par là que les techniques du découpage étaient soumises à des modèles mentaux: premièrement, la représentation théorique que se faisaient les Grecs de la morphologie animale, représentation qui rendait nécessaire la récupération des viscères, organes vitaux par excellence[79], avant celle du système digestif; deuxièmement, l'idéal sociopolitique de l'égalité entre pairs qui déterminait un type de débitage par des coups de couteau parallèles, débitage qui permettait à chaque participant de recevoir un poids de viande égal à celui obtenu par son voisin de rang.

Il nous semble qu'à ce stade le terrain est suffisamment déblayé pour qu'il soit possible de passer des actions aux agents.

B. *Le mágeiros et les autres découpeurs*

Il nous faut maintenant identifier les membres de la société grecque qui pouvaient procéder aux opérations que nous venons de décrire. Pour ce faire, nous reprendrons en gros la typologie des sacrifices que nous avons adoptée au chapitre précédent.

Théoriquement, tout comme pour l'abattage, n'importe qui pouvait se charger de dépecer un animal: c'est ainsi que l'on voit, dans l'*Electre*, Oreste découper le bœuf sacrifié par Egisthe[80]. Cependant, étant donné la complexité du geste de boucherie, la tendance à laisser le découpage entre les mains de spécialistes dut être fortement accentuée.

Dans les sacrifices précédant les festins de particuliers ou d'associations de banqueteurs, rituels où le *mágeiros* jouait habituellement le rôle de sacrificateur, celui-ci se chargeait aussi de dépecer l'animal abattu par lui ou son employeur. Outre les textes cités au chapitre précédent[81], on peut appuyer cette affirmation sur les extraits de comédie montrant des *mágeiroi* utilisant le couteau à dépecer (*máchaira*) dans des *oîkoi*[82], et on peut aussi mentionner un vers de la Comédie Nouvelle dans lequel un employeur, jouant toujours sur le sens figuré de *kóptō*, dit à son *mágeiros*:

> C'est moi que tu vas découper, et non l'animal que nous voulons sacrifier.
> ἐμὲ κατακόψεις, οὐχ ὃ θύειν μέλλομεν[83].

Le *mágeiros* pouvait être aidé dans cette tâche par un assistant, mais celui-ci ne doit pas être considéré comme un spécialiste de la boucherie: le titre qu'il porte indique son statut d'esclave (*paîs*) ou de serviteur (*diákonos*), plutôt que sa fonction occasionnelle de dépeceur[84].

En ce qui a trait aux sacrifices offerts par des particuliers dans des sanctuaires, le texte précédemment cité où Lucien nous montre un prêtre disséquant une victime[85] nous donne toutes raisons de croire que le serviteur du dieu présidait normalement à la répartition des chairs. Quelques exceptions à cette règle doivent toutefois être notées: les cas déjà mentionnés des sanctuaires trop éloignés pour que le prêtre soit présent à tous les sacrifices, ou des enceintes trop fréquentées pour que le personnel sacerdotal veille à tous les détails rituels viennent à l'esprit immédiatement, mais il faut aussi penser aux cas exceptionnels de grands sacrifices offerts dans des sanctuaires de proportions modestes dont le personnel était peu nombreux. Ainsi, parlant d'un sacrifice de plusieurs bœufs et grands porcs ayant lieu dans le sanctuaire d'Asklépios de Cilicie, Philostrate mentionne tout un personnel occupé à écorcher et débiter les victimes sous la direction du prêtre[86].

Les sacrifices accomplis par des associations religieuses présentent un cas intéressant. Rites exécutés au premier chef pour honorer une divinité, ils avaient lieu dans les sanctuaires propres à chaque groupement et se déroulaient sous l'autorité du prêtre de l'association[87]. Avec l'aide des dignitaires de l'association, ce prêtre devait se charger d'égorger la victime comme le faisaient ses confrères lorsqu'un particulier voulait honorer le dieu qu'ils servaient. De la même façon, notre prêtre avait sans doute aussi le pouvoir de répartir les chairs de la victime, tâche dont il dut s'acquitter dans plusieurs cas.

Cependant les sacrifices de ces associations étaient aussi suivis de banquets, et, conséquemment, quelques groupes jugèrent bon de faire appel aux services d'un *mágeiros*. Plusieurs documents l'attestent: une liste des membres (*hoi sunéontes*) d'une association de Thyrrheion placée sous l'œil bienveillant d'Aphrodite et de la Cité sur laquelle apparaissent les noms d'un *mágeiros* et d'un serviteur (*diákonos*)[88]; deux catalogues d'une association spartiate dont on pense qu'elle avait pour objet le culte d'Hélène et des Dioscures[89] qui font mention de la présence aux réunions d'un pâtissier, d'un acolyte (*hupērétas*) et d'un *mágeiros*[90]; une pierre de l'île de Naxos comprenant les noms des membres d'une association sur laquelle, parmi les titres d'autres *apparitores* comme le héraut et le secrétaire, on a restitué le terme *mágeiros*[91]; un fragment des *Camarades*, pièce écrite au IIème siècle, dans lequel un maître *mágeiros* indique à un de ses apprentis la façon de se tenir lorsqu'il sert des éranistes[92]. Une autre inscription nous assure même qu'un *mágeiros* à l'emploi d'une association religieuse a agi comme dépeceur. En effet, sur une liste de l'association des Tainaristai de Sparte, on retrouve à la fois un *mágeiros* et un *opsopoiós*; ce dernier étant, comme nous le verrons au chapitre suivant, le cuisinier, il ne fait pas de doute que le *mágeiros* ici attesté était chargé de la boucherie sacrificielle[93]. Cet exemple donne à penser que dans les autres cas où, sans être accompagné d'un *opsopoiós*, un *mágeiros* est présent sur des listes d'employés d'associations religieuses, il ne devait pas toujours être étranger au dépeçage de la victime[94].

Des *mágeiroi* étaient régulièrement engagés pour faire office de bouchers dans les sacrifices civiques. On peut être sûr, par exemple, que c'était le cas de ceux d'entre eux qui recevaient un salaire pour leur participation aux Petites Panathénées. La viande était, en effet, distribuée immédiatement après le découpage; les *mágeiroi* n'ont donc pu être affectés à la préparation d'un repas civique[95]. Il est important de noter que dans la formulation du décret réglementant le déroulement de la fête, il est prévu que ce sont les hiéropes qui veilleront au partage des chairs[96], et que seule l'appa-

rition au chapitre des dépenses d'une somme destinée à «la boucherie» (*tò mageirikón*) nous permet de savoir que des *mágeiroi* étaient présents[97]. On peut donc penser que l'intervention d'un boucher professionnel est implicite lorsqu'il est dit que tel magistrat veillera au partage de la viande, ou que tel fonctionnaire civil traitera ses concitoyens[98]. En fait, nous croyons qu'il faut supposer la présence du *mágeiros* chaque fois qu'on immole un nombre important de victimes dans un sacrifice civique. Les règlements de Délos à l'époque de l'indépendance qui restent, malgré leurs inconsistances, des documents uniques par la précision de leur comptabilité, nous confirment dans cette opinion: alors que pour la fête des Eileithyaia l'on se passe des services d'un *mágeiros* pour sacrifier, découper et apprêter une seule brebis[99], on retrouve toujours le salaire des *mágeiroi* dans les comptes relatifs aux Posideia, fête au cours de laquelle plusieurs victimes sont immolées puis servies aux citoyens dans un banquet public[100].

Nous avons décrit ce que nous croyons être la situation la plus répandue dans les divers types de sacrifices alimentaires. Il nous reste à nous demander s'il existait des cas où la boucher professionnel était un autre que le *mágeiros*. Nous limiterons notre étude aux siècles postérieurs à l'apparition du *mágeiros*, puisque nous avons analysé la situation antérieure au Vème siècle au premier chapitre.

Tout d'abord, une mise au point. Nous avons montré que le découpage de la victime se faisait en deux étapes: une première opération consistant à débiter le bête en quartiers, une seconde à fractionner ces quartiers en parts égales; nous avons aussi relevé les termes techniques s'appliquant à ces deux actions. Il semble cependant que dans la langue populaire on n'ait pas distingué les deux étapes et qu'on les ait conçues comme une seule action: ainsi, dans l'extrait de l'*Euthydème* que nous avons utilisé pour définir les trois rôles du *mágeiros*[101], Platon parle d'égorger, de dépouiller, de découper et de cuire les victimes, sans distinguer davantage; semblablement, les employeurs de *mágeiroi* de comédie se contentent d'utiliser un seul verbe (*kóptō* ou *katakóptō*) pour ordonner à leurs bouchers de dépecer les bêtes qu'ils viennent de sacrifier[102]. De la même façon, on ne voit pas qu'il y ait eu deux artisans distincts, chacun spécialisé dans l'une des deux étapes du découpage. Bien sûr, dans la pratique, lorsque plusieurs victimes étaient sacrifiées et que plusieurs dépeceurs étaient engagés, il pouvait arriver que ces derniers se partagent le travail: l'hydrie ionienne que nous avons étudiée en détail témoigne en ce sens. Cependant, ce qui est important de notre point de vue, c'est que, même dans ces cas, le terme qui désignait l'ouvrier qui mettait la bête en quartiers était le même que celui qui s'appliquait à son confrère qui débitait l'animal[103]. La

conséquence de cet état de fait est que nous ne retrouverons pas sous d'autres termes des types de bouchers dont les rôles étaient différents de ceux du *mágeiros*, mais bien plutôt des synonymes de ce dernier mot qui n'avaient d'autre utilité que de permettre aux auteurs antiques, par le procédé de *variatio*, d'éviter de répéter le terme *mágeiros* trop souvent[104].

Nous avons eu l'occasion de montrer que tel était le cas pour le terme *ártamos* qui n'est employé, à l'époque qui nous intéresse, qu'à propos de personnes qui ont déjà été identifiées comme *mágeiroi*. Considérons maintenant la seule attestation que nous connaissions de *kreokópos*. Denys d'Halicarnasse décrit la poursuite d'un Romain dans les rues de la cité de la façon suivante:

> Alors qu'il allait être appréhendé par les chevaliers, il se précipita dans une boutique de boucher (ἐργαστήριον μαγειρικόν), et saisissant un couteau de découpeur de viande (κόπις τῶν κρεοκόπων), il frappa le premier qui s'approcha[105].

On voit qu'une raison de style a poussé Denys à employer le terme: un composé de *mágeiros* ayant déjà été utilisé pour qualifier la boutique, il aurait été inélégant, quatre mots plus loin, d'écrire couteau «de boucher».

Quelques autres termes nous sont connus par les ouvrages des lexicographes sans que l'on possède d'exemples de leur emploi dans d'autres types de documents. Ainsi, Pollux définit les *kreōpôlai*, les vendeurs de viande, de la façon suivante:

> Ceux-ci sont aussi appelés *mágeiroi*. On peut dire aussi *kreodaítai* et *kreourgoí* ...[106].

On ne retrouve de trace de *kreourgós* au sens de boucher que chez Eustathe et dans les *Anecdota Graeca*[107] où le terme est utilisé pour définir *ártamos*, sans doute parce que son étymologie était claire et son sens évident, au contraire de *mágeiros* qu'on faisait dériver, par étymologie populaire, du verbe *mássō*, «pétrir»[108].

Quant à *kreodaítēs*, lui aussi employé par Pollux dans sa définition des vendeurs de viande, il fait à son tour l'objet d'un paragraphe de l'*Onomasticon*:

> *Kreodaítēs*: celui qui découpe; il est aussi appelé *mágeiros* et *ártamos* par quelques-uns. Il y a aussi chez les Lacédémoniens un magistrat *kreodaítēs*[109].

Il y a lieu de distinguer le *kreodaítēs* artisan de son homonyme magistrat: un rapide coup d'œil à l'étude de K. Murakawa sur ceux qui portaient le titre de *dēmiurgós*, ouvriers et fonctionnaires civils, suffit pour convaincre qu'une identité de titre n'est pas gage d'une identité de fonctions à travers tout le monde grec[110]. Comme l'indiquent les définitions de Pollux, le

kreodaítēs artisan était un *mágeiros*. Qu'en était-il du magistrat spartiate? Jouait-il lui aussi le rôle de boucher ou ses fonctions étaient-elles différentes?

On le retrouve à trois reprises dans l'œuvre de Plutarque, toujours dans le cadre de la même anecdote: à la suite d'un différend avec Lysandre lors de la campagne de Perse de 376/375, le roi Agésilas de Sparte décide d'humilier son général. Plutarque rapporte le châtiment imaginé par le roi dans sa *Vie de Lysandre:*

> Ce fut au point que, donnant à la plupart des Spartiates de grands commandements et des villes à gouverner, il nomma Lysandre *kreodaítēs*. Puis comme pour l'insulter, il dit devant les Ioniens: «Qu'ils aillent maintenant faire leur cour à mon *kreodaítēs*»[111].

Comme il fallait s'y attendre, Plutarque rapporte aussi l'incident dans sa *Vie d'Agésilas* en termes identiques[112]. La troisième mention de notre magistrat lacédémonien a encore le même fait divers pour toile de fond, mais le point de vue est différent: ayant vanté les repas égalitaires où «ceux qui servaient étaient nommés *daitroí* parce qu'ils partageaient (*diaireîn*) et distribuaient (*dianémein*)», l'auteur des *Propos de Table* enchaîne sur l'officier spartiate:

> Chez les Lacédémoniens, les *kreodaítēs* n'étaient pas des hommes du commun, mais les premiers d'entre les citoyens, et Lysandre lui-même fut désigné par le roi Agésilas en Asie pour remplir cet office. C'est lorsque le luxe s'introduisit dans les repas que ces distributions (*neméseis*) se perdirent[113].

Evidemment, Plutarque commet ici une erreur de jugement: puisqu'il s'agissait de punir Lysandre en le nommant *kreodaítēs*, on ne saurait tirer exemple de son cas pour montrer que le poste était réservé «aux premiers d'entre les citoyens». Cela n'empêche toutefois pas le texte de contenir une précieuse indication sur la fonction du magistrat spartiate: on y voit le *kreodaítēs* être mis en rapport étroit avec la distribution (*némēsis*) des vivres. Aussi, on n'a pas hésité, avec raison nous semble-t-il, à en faire un intendant veillant à la répartition de la viande[114]. Le fait que le *kreodaítēs* et le *daitrós* soient placés côte à côte dans le texte de Plutarque doit cependant nous amener à nous demander si, comme le compagnon homérique, le magistrat spartiate devait découper lui-même la viande qu'il était de son devoir de distribuer[115].

Si, faute de documents supplémentaires, l'on procède par déduction, il faudra répondre qu'il est fort peu probable que le distributeur spartiate ait joué le rôle de boucher. Nous avons vu, en effet, au chapitre précédent qu'il y avait deux types de *mágeiroi* à Sparte: les premiers, de statut servile,

avaient pour tâche la préparation et le service des repas; les seconds, citoyens de plein droit, *mágeiroi* en vertu d'un privilège héréditaire, étaient en fonction dans les sacrifices. C'est donc à ces derniers *mágeiroi* que devait revenir, selon toute vraisemblance, le soin de découper les chairs des victimes.

En temps de paix, le devoir du *kreodaítēs* devait donc être semblable à celui de l'intendante présidant aux repas crétois: veiller à une répartition des aliments minutieusement réglée par la coutume[116]. A la guerre, il devait veiller au ravitaillement des troupes à la façon du *tamías* de l'*Iliade*[117].

Ainsi, donc, la boucherie en Grèce ancienne est, à compter de l'époque classique, *de facto* une affaire de spécialistes. Dans le sanctuaire d'une divinité, c'est en général le prêtre qui se charge de dépecer la victime; ailleurs, c'est le *mágeiros*. Il est le seul boucher de profession: dès le Vème siècle, tous les autres termes pouvant désigner le découpeur de viande sont réduits au statut de synonymes de *mágeiros* et ne sont guère employés que pour éviter la répétition.

EXCURSUS À LA PAGE 55

Les comptes des naopes de Delphes relatifs aux années séparant la troisième Guerre Sacrée de la quatrième (346-340 av. J.-C.) contiennent la rubrique μαγίροις τῶν ἱερείων μισθὸς δραχμαὶ τρεῖς, ὀβολοὶ δύο («aux *mágeiroi* des victimes, un salaire de trois drachmes, deux oboles»)[118]. Selon Passow, le rôle de ces *mágeiroi* était d'abattre et de découper les victimes lors des sacrifices et banquets qui se déroulaient dans le cadre des réunions semestrielles de l'Amphictyonie delphique[119].

Ces *mágeiroi* qui agiraient comme bouchers sont donc à l'emploi d'une association, mais d'une association de cités[120]. Pour cette raison, si l'hypothèse de Passow est juste, ils devraient occuper une position spéciale par rapport à la typologie des sacrifices que nous avons utilisée.

APPENDICE III

LES SPLÁNCHNA MILÉSIENS

On a dit que, dans les *Parties des Animaux*, Aristote rangeait du côté des *splánchna* le cœur, les poumons, le foie, la rate et les reins[1]. Trois inscriptions de Milet nous amènent cependant à nous demander si la liste des *splánchna* était la même pour tous les Grecs. En effet, dans la première nous lisons:

> à ceux qui ont acheté les sacerdoces, qu'il revienne toutes les peaux si c'est la cité qui fait le sacrifice, les viscères, le rein, l'intestin, la part du dieu et toutes les langues[2];

dans la seconde:

> que les *paedonomes* sacrifient un porc le même jour pour la santé des enfants et qu'ils donnent au prêtre les viscères, le rein, l'intestin, la part du dieu, la langue, la jambe droite coupée jusqu'a la hanche, la peau et les parts sacrées restantes[3];

enfin, sur la troisième pierre, il est gravé que celui qui offre le sacrifice devra donner à la prêtresse de Dionysos

> les viscères, le rein, l'intestin, la part du dieu, la langue et la jambe coupée jusqu'à la hanche[4].

Or, même dans la définition, moins rigoureuse que celle d'Aristote, qui nous est fournie par un scholiaste à Homère[5], on retrouve le rein mentionné parmi les viscères. On comprend donc mal, dans un tel cadre, ce que peut signifier dans nos inscriptions «qu'ils donnent ... les viscères, le rein ...», puisque ce dernier est compris dans les premiers. F. Puttkammer propose de comprendre que les intestins du menu bétail étaient nommés *splánchna*[6]. Cette solution fait cependant surgir un nouveau problème, car il faudrait donner à notre premier texte le sens «qu'ils donnent ... les intestins, le rein et l'intestin»[7].

Nous croyons que *splánchna* employé seul[8] signifie «une part de viscères», de la même façon que *kréas* utilisé dans des circonstances analogues désigne «une part de viande»[9]. Ainsi, il faudrait comprendre «ils donnent ... une part de viscères, en plus du rein, et l'intestin, ...». Cette solution nous paraît la plus réaliste, car l'attribution de tous les *splánchna* au prêtre («qu'ils donnent ... les viscères ...») rendrait impossible la consommation d'un morceau de *splánchna* par chacun des participants au sacrifice, con-

sommation qui «constitue nécessairement la première phase du sacrifice»[10].

Il semble donc que la liste des viscères fournie par Aristote peut être retenue. Il n'est pas étonnant que dans le cas qui nous occupe on ne constate pas de rupture entre les vocabulaires scientifique et religieux: la section du traité des *Parties des Animaux* relative aux viscères nous montre en effet qu'en plus de la dissection[11], Aristote comptait sur le sacrifice comme source de renseignements d'ordre anatomique. Cela apparaît nettement à la lecture d'un passage consacré aux affections des viscères, passage dans lequel, en quelques lignes, les cinq *splánchna* sont mentionnés:

> Et ce qui prouve bien que le *cœur* ne peut supporter aucune affection, c'est que dans aucune victime sacrifiée on n'a vu le cœur présenter des lésions analogues à celles qu'on trouve dans les autres viscères. En effet, les *reins* apparaissent souvent pleins de calculs, de tumeurs, d'abcès, ainsi que le *foie*; il en va de même du *poumon* et surtout de la *rate*[12].

CHAPITRE IV

LE MÁGEIROS VENDEUR DE VIANDE

A strictement parler, le vendeur de viande, petit commerçant, propriétaire d'une boutique ou même d'un étal ambulant, était nommé par les Grecs le *kreōpṓlēs*. Une glose de Pollux précédemment citée[1] en témoigne, ainsi qu'un extrait des *Caractères* de Théophraste:

> Va-t-il aux provisions, il rappelle au *kreōpṓlēs* quelque service rendu, et, posté près de la balance, y jette de préférence un morceau de viande, ou, à défaut, un os pour son bouillon. Si le coup réussit, rien de mieux; sinon, dérobant sur l'étal un bout de boudin, il s'esquive avec des éclats de rire[2].

Cependant, la division des tâches dans la Grèce ancienne n'était pas assez poussée pour que le vendeur de viande n'ait pas à s'acquitter du rôle de boucher: ainsi, l'*allantopṓlēs* des *Cavaliers* d'Aristophane — un *kreōpṓlēs* spécialisé pour les fins de la comédie — se sert d'une *máchaira*, d'un couteau de boucher, et doit lui-même laver ses tripes et débiter son boudin[3]. Lorsque le *kreōpṓlēs* s'adonne à cet aspect de son activité, il devient un *mágeiros*, et c'est ce terme qui est employé de préférence pour le décrire. Ainsi, on lit dans les *Lois* de Platon la disposition suivante au sujet des marchés d'étrangers:

> ... de même les bouchers (*mágeiroi*), une fois les bêtes découpées, les détailleront aux étrangers, aux artisans et à leurs serviteurs ...[4].

et, de la même façon, Artémidore mentionne parmi les mauvais présages que l'on peut voir en rêve «les *mágeiroi* de l'*agorá*, ceux qui coupent et vendent la viande»[5]. Quant au vendeur de boudin de la pièce d'Aristophane, on remarquera que, bien qu'on le nomme *allantopṓlēs* tout au long de la pièce, les scholiastes utilisent le terme *mágeiros* à chaque fois qu'il s'agit pour eux d'expliquer un terme technique de boucherie utilisé dans le texte d'Aristophane[6].

Cette division des emplois respectifs des deux termes n'est pas absolue: il arrive que l'on retrouve le mot *mágeiros* lorsque seule l'activité de vendre est en cause[7]. Cela nous fournit une preuve supplémentaire de l'identité, dans les faits, du *kreōpṓlēs* et du *mágeiros*.

Une question nous est posée par l'existence de ces *mágeiroi* marchands de viande qui se chargeaient de découper, et vraisemblablement d'égorger des animaux à des fins commerciales: c'est celle de savoir s'ils accomplis-

saient les gestes typiques de leur métier de la même façon que leurs collègues qui agissaient dans les sacrifices. Il s'agit pour nous de savoir en somme si le fait de préparer la viande pour la vente constitue un nouveau rôle du *mágeiros*, différent de ceux que nous avons analysés jusqu'ici, ou s'il faut considérer les marchands de viande de l'*agorá* comme des *mágeiroi* au statut régulier, jouant en plus le rôle de *kreōpôlēs*.

Pour répondre à cette question, il nous faut nous interroger sur le lien unissant le sacrifice à l'abattage d'animaux en vue de leur vente. Nous voudrions aborder cette question par le biais de la technique du découpage, et montrer que la technique égalitaire qui avait cours dans les sacrifices publics était aussi utilisée pour les chairs vendues dans les boutiques de l'*agorá*.

Il faut dire en premier lieu que lorsque la vente de viande apparaît pour la première fois dans nos sources, elle se présente comme une modalité de la distribution post-sacrificielle. En effet, dans une inscription attique gravée avant 460 et émanant du dème des Scambonides, nous lisons:

> ... que le hiérope offre une victime sans défaut à Léos; qu'il attribue une portion d'un poids de trois oboles à chaque Scambonide et aux métèques. [Nom d'une fête]: faire le sacrifice d'une victime pleine et partager tout également; à celui qui fait l'égorgement: une tripe et ... (vac) ...; aux Synoikia: dans la ville, une victime sans défaut; la viande: vendre crue; aux Epizephyria: dans le temple d'Apollon pythien, la viande: vendre crue[8].

Si l'on compare les prescriptions relatives aux deux premières fêtes avec celles touchant les deux dernières, il est clair que, dans l'économie du décret, la vente de viande apparaît en lieu et place de sa distribution. Une deuxième loi sacrée émanant de Didymes est encore plus précise à cet égard: il y est dit que s'il est impossible, après le sacrifice, de banqueter dans une tente réservée à cet usage, il sera permis à celui qui le désirera d'emporter des viandes, car elles seront toutes vendues au poids[9]. La vente est encore ici modalité de distribution, et cette distribution, comme toute autre, à cela près que l'achat supprime l'égalité de quantité, se fera au poids, «et non par pièces» précise le premier éditeur du texte[10].

Puisque le découpage et la vente de viande sont apparus dans le cadre du sacrifice, il n'est pas étonnant de remarquer que lorsqu'ils se transportèrent à l'*agorá*[11] on continua à employer les techniques déjà existantes de débitage et de vente. La perpétuation d'une méthode de découpage ne se souciant pas de respecter les articulations de la bête implique pour l'acheteur éventuel la possibilité de faire un seul choix, celui d'acheter de la viande, *tò kréas*, ou des abats[12]: on ne verra jamais dans nos textes de personnages se présenter au marché en réclamant un gigot ou une côtelette.

De plus, ce système de débitage suppose qu'il y avait un prix unique pour la viande, et que la note n'était établie que d'après le poids de la chair achetée. Il était donc théoriquement impossible pour l'acheteur de choisir la partie dont proviendrait la viande qu'il désirait acheter. Cette conséquence de la technique de boucherie «égalitaire» rend intelligible une anecdote mettant en scène un parasite athénien célèbre, anecdote qui nous est racontée par le poète comique Machon:

> Chairephon achetait un jour *de la viande*; le boucher, dit-on, lui en coupa *par hasard* un morceau très osseux. Il lui dit: «Boucher, ne me compte pas l'os», ce à quoi celui-ci répondit: «Mais la viande est tendre: on dit qu'elle l'est lorsqu'elle est près de l'os». Et Chaerephon de dire: «Soit, cher ami, mais son poids supplémentaire chagrine, où qu'il se trouve».[13]

Evidemment, un pourboire aurait eu tôt fait de veiller à ce que le couteau du boucher ne taille pas la viande au hasard. Le système de découpage n'en reste pas moins le même que celui qui avait cours lors des sacrifices. Ce lien a même été senti par un des personnages des *Propos de Table* de Plutarque qui, opposé aux répartitions en parts égales, dit:

> Cette division de la viande en portions égales (*kreōdaisía*) détruit la communauté et fait qu'il y a autant de dîners que de dîneurs, mais de convives point, du moment que chacun place sa part devant lui comme s'il l'avait prise au poids (*stathmôi*) au comptoir du boucher[14].

Il nous faut maintenant nous demander si la boucherie commerciale n'avait avec le sacrifice que des liens d'ordre technique s'expliquant par ses origines. En d'autres termes, il nous faut chercher à savoir si les animaux dont on tirait la viande mise en vente étaient abattus rituellement. On doit dire d'entrée de jeu que le corpus documentaire n'est pas très vaste, et cela pour deux raisons: en premier lieu, parce que la diète du Grec était basée sur le pain et le poisson, et que la viande était un produit de luxe qui n'apparaît que rarement dans les scènes dépeignant la vie du marché; deuxièmement, parce que, dans les textes où une activité commerciale ayant pour objet de la viande est mentionnée, il est, à de rares exceptions près, question d'animaux déjà abattus et découpés[15].

Néanmoins, des indications suggestives nous sont fournies par quelques textes littéraires. Premièrement, *Les Cavaliers* d'Aristophane, pièce dans laquelle un des personnages principaux est le vendeur de boudins, l'*allantopṓlēs*: au cours d'une discussion animée, notre homme se voit adresser la menace suivante:

> Je te dénoncerai aux prytanes comme détenteur de tripes consacrées dont la dîme des dieux n'a pas été payée[16].

Cette réplique est expliquée de façon suivante par le scholiaste:

> «dont la dîme des dieux n'a pas été payée»: il n'a pas donné le dixième aux dieux. C'était l'usage, en effet, que les bouchers donnent le dixième des victimes aux prytanes[17].

Les termes «consacrées» (*hierás*) et «victimes» (*thuoménōn*), employés respectivement par Aristophane et son scholiaste, ne permettent pas de douter de ce que les tripes dont il est question provenaient d'un animal abattu selon le rituel. La scholie a cependant des implications qui débordent le cas précis de la marchandise offerte par le personnage d'Aristophane, car le fait qu'il nous soit dit que ce sont les *mágeiroi* qui devaient verser cette dîme nous assure que cet impôt ne s'appliquait qu'aux victimes tuées expressément pour être vendues dans les boutiques de l'*agorá*. En effet, on a vu que, si ces artisans pouvaient être appelés à abattre et à découper l'animal dans les sacrifices publics ou privés, il y a de nombreux cas, notamment chez Aristophane lui-même, où l'on se passait de leurs services pour sacrifier. Il s'ensuit donc que la loi mentionnée par le scholiaste aurait dû, pour s'appliquer à toutes les victimes immolées, contenir, plutôt que *hoi mágeiroi*, le terme *hoi thúontes*, ou une autre expression signifiant «ceux qui font le sacrifice». Conséquemment, selon cette prescription attique, les bêtes abattues pour être vendues sont des *thuómenoi*, des victimes mises à mort selon les rites.

Ces victimes, pour mériter le titre de *thuómenoi*, ont été soumises aux gestes que recouvre le verbe grec *thúein*: elles ont, bien sûr, été égorgées, mais elles ont aussi été consacrées, car, selon la formule de J. Casabona, «*thúein* comprend ... *katárchesthai* et *spházein*»[18]. A défaut d'une description datant des siècles ultérieurs, on peut se tourner vers l'*Odyssée* pour avoir une idée de la façon dont se déroulait l'abattage rituel des animaux de boucherie. On retrouve, en effet, au quatorzième chant du poème épique, la description de la mise à mort d'un porc par Eumée, mise à mort dont on a pu dire qu'elle n'était pas un vrai sacrifice, car elle ne comporte pas la manducation des viscères, geste central du rituel sacrificiel alimentaire[19]. La description homérique est la suivante:

> Ayant jeté au feu quelques poils de la tête du porc aux belles dents en guise de prémices, Eumée adressa une prière à tous les dieux; puis, ayant levé les bras, il l'assomma d'un morceau de bois de chêne qu'il n'avait pas découpé [pour faire le feu]; l'âme s'envola. Ayant égorgé et flambé, aussitôt il découpe: le porcher place en guise de prémices des morceaux de viande crue provenant de tous les membres sur la graisse abondante et jette cela au feu l'ayant saupoudré de farine d'orge; on découpe le reste et ayant embroché, on rôtit puis avec art on retire le tout et on le dépose ensemble sur des

> tables; le porcher se lève pour faire la répartition: il apparaît avoir l'esprit de la bonne mesure: en divisant, il fait du tout sept parts; leur adressant une prière, il en met une part de côté pour les nymphes et Hermès, fils de Zeus; le reste il le distribue à chacun, honorant Ulysse des filets allongés du porc aux dents blanches; il réjouit le cœur du maître[20].

Il est évident que si l'on ne peut parler ici de sacrifice au sens strict, on ne peut non plus penser être en face d'un abattage laïcisé: le porcher d'Ulysse offre aux dieux les prémices de l'animal en jetant au feu quelques poils de sa tête, comme on le voit faire dans le sacrifice homérique régulier[21]; il offre ensuite la graisse de l'animal et des petits morceaux de chair crue prélevés sur tout le corps, parts qui sont aussi dédiées aux dieux, avec les os des cuisses, dans le sacrifice homérique[22]; enfin, Eumée met de côté une part de viande pour Hermès et les Nymphes, comme cela se faisait aussi dans le rituel classique, dans lequel cette part portait le nom de *parà bōmoû moîra*, *hierè moîra*, ou encore *trapezṓmata*[23].

L'abattage d'Eumée le porcher entretient aussi des rapports étroits avec la mise à mort des animaux de boucherie telle qu'elle nous est décrite par Aristophane et son scholiaste. Dans les deux cas, on sait que la victime était consacrée avant d'être abattue, et, dans les deux cas, une part de la victime est réservée pour les dieux: le septième dans l'*Odyssée*, le dixième à Athènes. Le fait que dans ce dernier exemple les chairs données aux dieux étaient effectivement consommées par les prytanes[24] n'enlève rien au caractère religieux de cette dîme: on sait, en effet, que dans les sanctuaires, les parts mises de côté pour les dieux revenaient finalement aux prêtres[25].

On peut se demander si les parts de la victime qui devaient constituer la dîme étaient fixées à l'avance, ou si leur choix était laissé à la discrétion du *mágeiros* boucher. Aucun témoignage explicite à ce propos ne nous est malheureusement parvenu.

Il nous faut toutefois mentionner un dernier texte qui fait état de la nécessité d'abattre selon les rites les animaux dont la viande était destinée à être vendue. Il s'agit d'un passage de la *Clé des songes* d'Artémidore dans lequel l'oniromancien rapporte le songe d'un homme qui tirait ses revenus de la prostitution de sa femme:

> Un homme rêva qu'ayant amené sa femme à l'autel comme une victime il la sacrifiait, coupait en morceaux la chair, la vendait et en tirait très grand profit[26].

P. Stengel s'était basé sur ce texte où la viande vendue était préalablement sacrifiée pour supposer que tel était toujours le cas[27]. E. M. Rankin n'a pas manqué de lui objecter, dans sa thèse, que c'était le sacrifice d'un être

humain, et que conséquemment les circonstances étaient si exceptionnelles que l'on ne pouvait rien tirer de ce témoignage[28]. Il nous semble cependant que Stengel avait raison de faire appel à ce texte. En effet, Artémidore veut montrer que l'homme qui, le jour, vend le corps de sa femme au sens figuré, en la poussant à la prostitution, se verra, en rêve, vendre ce corps au sens propre[29]. Sa démonstration aurait été complète s'il s'était contenté de mentionner qu'en songe, l'homme avait tué sa femme et vendu sa chair. S'il lui a paru nécessaire de mentionner que le proxénète abattait son épouse en respectant les normes du rituel sacrificiel, c'est donc que c'était de cette façon que, normalement, on mettait à mort les animaux de boucherie[30]. Le passage d'Artémidore est donc une autre illustration de ce que J. et L. Robert ont appelé «la liaison intime, dans toute l'antiquité, entre sacrifice et boucherie, même pour la viande vendue dans les boutiques»[31].

Cette liaison entre sacrifice et boucherie est certes intime, mais les deux actions ne sont pas en tous points semblables. Il nous faut maintenant nous attacher à les distinguer.

Dans les deux cas, la victime était consacrée par l'offrande de ses prémices, quelques poils de la tête selon toute vraisemblance[32], puis elle était égorgée selon la technique exprimée par le verbe *spháttein*[33]. Finalement, dans les deux types de rituels sacrificiels, une part de viande était mise de côté pour les dieux. Cependant, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer en parlant du sacrifice d'Eumée, il n'y avait pas place dans l'abattage rituel pour la consommation des *splánchna*, non plus que pour la combustion des *mēría*, des fémurs. De plus, si Eumée, en homme pieux, fait brûler pour les dieux des morceaux de viande et de la graisse de sa victime, il n'y a aucune raison de supposer que les bouchers faisaient de même[34].

Bien que les bêtes soient toujours nommées victimes, *thuómenoi*, qu'elles soient abattues pour la vente ou sacrifiées selon le rituel olympien, les Grecs n'en faisaient pas moins la distinction entre les viandes achetées à l'*agorá* et celles provenant de sacrifices. Pour s'en rendre compte, il faut regarder les légendes ayant pour thème la rapacité du milan[35]. A propos de ces oiseaux rapaces, Elien écrit:

> Le pillage des milans est sans limite. S'ils peuvent s'en prendre aux morceaux de viande vendus au marché, ils attaquent et s'en emparent; cependant, ils ne toucheraient pas [aux viandes] provenant des sacrifices à Zeus[36].

Elien limite le respect du milan aux chairs des animaux sacrifiés à Zeus, mais d'autres sources circonscrivent géographiquement cette absence

d'intervention de l'oiseau carnivore: l'autel de Zeus à Olympie pour Pausanias et Pline l'Ancien[37], le sanctuaire en entier lors des jeux panhelléniques pour Théopompe[38], et, pour l'auteur du traité pseudo-aristotélicien *Des merveilleuses choses entendues*, tout le territoire de la cité d'Elis:

> On dit qu'il y a [en Elide] des milans qui s'emparent des morceaux de viande transportés par ceux qui se trouvent au marché, mais qu'ils ne touchent pas à ceux qui proviennent des sacrifices (*tà hieróthuta*)[39].

Dans ce texte, comme dans celui d'Elien, il y a une nette opposition entre les viandes que l'on trouve au marché et celles qui proviennent de sacrifices. Cependant, alors qu'Elien employait la locution *tà ek tễs hierourgías* pour désigner ces dernières chairs, le pseudo-Aristote utilise les mots *kréa tỗn hierothútōn* qui semblent avoir composé l'expression consacrée pour désigner les viandes de sacrifice lorsqu'on voulait les opposer aux viandes des bêtes de boucherie[40]. C'est ainsi que la même expression se retrouve dans un passage de Théopompe dans lequel, étant donné qu'il s'agit encore de la légende des milans, l'opposition entre viandes de boucherie et de sacrifice est implicite:

> Lors du concours à Olympie, les nombreux milans qui volent au-dessus de l'assemblée en sifflant laissent intactes les chairs découpées des sacrifices. (τὰ διαφερόμενα κρέα <τὰ> τῶν ἱεροθυτῶν)[41].

La conduite du milan dans ces histoires nous laisse découvrir une gradation de la viande de boucherie à la viande de sacrifice, car seule cette dernière se mérite le respect du rapace[42]. Cette distinction qualitative se manifeste aussi dans la préférence des pythagoriciens «acousmatiques» pour les *hieróthuta*[43]: un des personnages des *Propos de Table* de Plutarque dit, en effet, à leur sujet:

> lorsqu'ils goûtaient [à des chairs], c'était le plus souvent celles de victimes sacrificielles (*tà hieróthuta*) dont ils avaient eux-mêmes offert les prémices aux dieux[44].

Lorsque Plutarque mentionne que les pythagoriciens goûtaient à des *hieróthuta* dans le cadre de sacrifices, cette dernière précision n'est pas superflue. Il était, en effet, possible pour un Grec d'obtenir des *hieróthuta* sans avoir participé à un sacrifice: en premier lieu, une connaissance qui avait immolé une victime dans un sanctuaire pouvait lui faire don d'un morceau de viande qu'elle avait emporté du temple[45]. D'autre part, on sait aussi par une épître de Paul qu'il était possible d'acheter des *hieróthuta* dans les boucheries[46]: aux chrétiens de Corinthe dont la conscience était tourmentée à la pensée d'acheter des *hieróthuta* qui étaient devenues dans leur vocabulaire des *eidōlóthuta*, des «viandes offertes aux idoles»[47], l'apôtre des

gentils permet de manger indistinctement tout ce qui se vend dans les boutiques, à la condition que cela ne choque pas un condisciple.

Evidemment, Paul ne nous précise pas l'origine de ces viandes de sacrifice vendues au marché. Certains ont pu penser qu'il s'agissait des parts qui, dans les sacrifices publics, revenaient à la cité[48], d'autres, des viandes provenant des émoluments sacerdotaux[49]. Sans rejeter la première hypothèse pour autant, il faut dire que la seconde est fort vraisemblable, lorsqu'on considère que dans certains sanctuaires la majeure partie de la victime revenait aux prêtres[50], on peut supposer que ceux-ci devaient revendre la part importante de leurs émoluments qu'ils ne pouvaient consommer eux-mêmes. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'examiner dans une annexe un texte qui nous semble faire allusion à cette vente des émoluments[51].

Ainsi donc, la distinction entre viande de boucherie et viande de sacrifice n'est pas nette sous plusieurs rapports: on ne peut tout d'abord pas dire que l'une est sacrifiée, et l'autre pas: on ne peut non plus affirmer que l'on trouve la première dans les sanctuaires et la seconde sur l'*agorá*. Il n'en reste pas moins, cependant, qu'on retrouve la trace d'une différence qualitative entre les deux viandes dont la consommation était licite. Cette différence qui est suggérée par un corpus de légendes centrées sur le milan, est soulignée par les habitudes alimentaires des Pythagoriciens, secte dont on a pu dire qu'elle constituait «un groupe social que sa position marginale dans le monde grec qualifie tout particulièrement pour accuser certains contrastes et dévoiler des oppositions souvent illisibles en d'autres contextes»[52].

Du point de vue des rôles du *mágeiros*, on peut cependant être plus affirmatif: lorsqu'il égorge dans sa boutique, celui-ci le fait selon la technique décrite par le verbe *sphâttein*, de la même façon que lors des sacrifices; lorsqu'il débite la viande de l'animal, c'est selon la technique au poids utilisée dans les rituels ayant conservé les formes anciennes. Il joue donc alors les mêmes rôles que ses collègues officiant dans les sacrifices.

EXCURSUS À LA NOTE 40

Dans l'*Economique*, un traité pseudo-aristotélicien probablement rédigé par un disciple du Lycée pendant le dernier quart du quatrième siècle[53], on nous rapporte une série d'anecdotes ayant pour but de souligner le caractère despotique des mesures économiques attribuées au tyran Denys de Syracuse. L'une d'entre elles, qui a trait aux impôts sur le bétail et à la règlementation de l'abattage pour fins commerciales, est d'un intérêt particulier pour nous:

> Accablés d'impôts extraordinaires, les citoyens n'élevaient plus de troupeaux. Denys leur fit dire que le nombre de bêtes imposables était suffisant pour l'instant et que ceux qui en acquerraient maintenant seraient exempts de taxe. Très vite, beaucoup se mirent à augmenter considérablement leur cheptel, dans l'idée qu'ils n'auraient plus à payer la taxe. Mais lorsqu'il crut le moment favorable, le tyran ordonna une estimation générale et exigea la taxe. Indignés de se voir dupés, les citoyens tuèrent leurs bêtes pour les vendre; Denys fit porter un règlement pour déterminer le nombre de bêtes qui devaient être tuées chaque jour; les citoyens réagirent en les offrant aux dieux en sacrifice; alors, il leur interdit de sacrifier aucune femelle[54].

Nous avons dit à la note 39 que *tà hieróthuta* désigne ici le sacrifice en tant qu'opposé à l'abattage précédant la vente. Ce n'est cependant pas le seul intérêt que présente ce texte: la mise à mort des bêtes dont on vendait la viande est, en effet, exprimée en des termes qui demandent à être regardés de plus près. Voici le texte correspondant à la dernière phrase de la traduction que nous avons citée:

> Οἱ οὖν πολῖται ἀγανακτήσαντες ἐπὶ τῷ ἐξηπαθῆσθαι, σφάζοντες ἐπώλουν. Ὡς δὲ πρὸς τοῦτο ἔταξε σφάζεσθαι ὅσα δεῖ τῆς ἡμέρας, οἳ δὲ πάλιν ἱερόθυτα ἐποίουν· ὃ δὲ ἀπεῖπε θῆλυ μὴ θύειν[55].

Dans ces lignes, le verbe exprimant la mise à mort des bêtes vendues est *sphâttein*. De ce verbe, J. Casabona a pu écrire qu'à l'époque classique, «s'il s'agit d'animaux égorgés, on peut être certain qu'il y a sacrifice chaque fois qu'on [le] rencontre»[56]. Toutefois, dans notre passage, *sphâttein* est non seulement opposé à *hieróthuta poieîn*, mais aussi à *thúein*, qui est le verbe par excellence pour exprimer l'abattage selon les rites[57]. Il semble donc que *sphâttein* signifie simplement ici «égorger» sans être chargé de valeur religieuse. Il existe, à notre connaissance, deux autres cas où le terme ne peut exprimer un abattage conforme aux normes rituelles: dans le *De Abstinentia* de Porphyre et dans *Lucius ou l'âne*, un conte du deuxième siècle de notre ère, il est question de *sphâttein* des ânes, animaux qui, de par leur espèce même, étaient non sacrifiables[58].

Il faut donc comprendre, à notre avis, que dans l'esprit de l'auteur de l'*Economique*, les Syracusains traitaient les bêtes sacrifiables et les bêtes non sacrifiables de la même façon, se contentant de les tuer avant de les vendre. Les chairs de ces animaux auraient donc été considérées comme des chairs *áthuta*[59].

Il nous semble que cette façon de faire l'abattage des animaux de boucherie s'inscrit dans le cadre d'un mouvement de révolte, et qu'elle n'a rien à voir avec la conduite des bouchers professionnels en temps normal.

CHAPITRE V

LE MÁGEIROS CUISINIER

Ce n'est pas notre intention de nous attacher à définir ici le rôle de cuisinier en soi: cela équivaudrait à entreprendre une histoire de l'alimentation. Nous nous contenterons de voir dans quelles circonstances le *mágeiros* se transforme en cuisinier, et de chercher à savoir s'il avait le monopole de cette dernière opération culinaire.

La dernière tâche que Platon assigne aux *mágeiroi* dans son *Euthydème* est la cuisson des viandes découpées[1]. Bien que le philosophe ait choisi de passer le fait sous silence dans ce dialogue, cette dernière étape comportait aussi, nécessairement, l'assaisonnement. Qu'il nous suffise, à l'appui, de citer cet autre extrait du même philosophe:

— Et l'art du cuisinier (τέχνη μαγειρικὴ) à qui donne-t-il ce qui est dû et convient, et que donne-t-il par là?
— Il donne aux mets les assaisonnements[2].

Ceci dit, si l'on cherche à définir les circonstances dans lesquelles le *mágeiros* avait à préparer les mets (*ópsa*)[3], c'est par les banquets précédés de sacrifices qu'il faut commencer.

Si nous gardons pour les fins de l'exposé la typologie des sacrifices que nous avons utilisée précédemment, c'est d'abord dans les rituels civiques qu'il nous faut relever la présence des *mágeiroi*. Nous avons déjà indiqué que l'on faisait appel aux services de plusieurs d'entre eux dans le cadre de la fête délienne des Posideia, fête qui donnait lieu à un banquet public. Or, comme on ne retrouve pas dans les comptes des hiéropes la mention d'autres artisans susceptibles d'avoir préparé le repas des citoyens, il semble assuré, malgré le caractère partiel des comptes, que les *mágeiroi* engagés pour cette fête se chargeaient de la préparation du banquet. Ph. Bruneau croit que c'était aussi le cas des *mágeiroi* dont le salaire est mentionné dans le cadre des Thesmophories de Délos[4]. Cela est possible, mais on ne peut exclure qu'à l'instar de ce qui se passait à Mylasa, le ou les *mágeiroi* affectés à cette fête de laquelle les hommes étaient exclus se soient retirés immédiatement après avoir égorgé la victime, laissant les femmes entre elles[5].

Il semble qu'il faille aussi compter parmi les *mágeiroi* cuisiniers ceux d'entre eux qui étaient engagés par la cité d'Elis pour la durée des con-

cours olympiques[6]. En effet, sur deux des stèles commémoratives, on nous apprend que le *mágeiros* avait joué, cette année-là, un autre rôle en plus du sien: sur la première, il est aussi *artokópos*, boulanger[7]; sur la seconde, datée de la 189ème olympiade (24 av. J.-C.), il est par surcroît *steganómos*, «frère hotelier», pour employer l'expression de L. Robert[8]. Ces deux fonctions complémentaires du *mágeiros* donnent à penser qu'il ne devait pas être affecté aux sacrifices proprement dits, mais qu'il devait plutôt s'occuper de nourrir les visiteurs.

Pour trouver d'autres *mágeiroi* dans des sacrifices publics dont on peut être certain qu'ils étaient suivis d'un banquet, il faut regarder du côté des repas du prytanée. Dans des listes provenant de Rhégion, Thyrrheion et Sparte[9], les noms des *mágeiroi* en fonction auprès du foyer commun nous sont communiqués. Bien que leurs fonctions aient pu déborder la seule préparation de la viande déjà découpée, cette dernière opération devait être de leur ressort, car on ne voit pas ici non plus apparaître d'autres artisans qui auraient pu s'en charger.

La comparaison avec d'autres inscriptions nous apprend toutefois qu'on pouvait se passer des services de cuisiniers professionnels dans de tels banquets: nous avons déjà mentionné l'exemple de la fête des Eileithyaia de Délos, dans laquelle une seule brebis était sacrifiée et consommée sans l'intervention d'un *mágeiros*[10], et, pour les repas au prytanée, rappelons le témoignage des listes de fonctionnaires provenant de Tenos, dans lesquelles on ne retrouve le nom d'aucun professionnel de l'alimentation[11]. Dans ces cas, il faut penser que des serviteurs attachés aux temples et aux foyers civiques se chargeaient de préparer les repas: nous aurons bientôt l'occasion de citer un texte dans lequel Aristote mentionne l'art culinaire parmi les éléments constitutifs de la «science de l'esclave»[12]. L'exemple des Posidèia de Délos nous montre toutefois que pour des banquets d'envergure la présence de professionnels était requise[13].

Si l'on regarde maintenant du côté des sacrifices privés, il ne fait aucun doute que les *mágeiroi* qui veillaient à l'égorgement et au découpage dans les sacrifices précédant les festins d'associations de banqueteurs ou de particuliers avaient aussi pour tâche la préparation du repas. Dans tous les cas rencontrés dans les chapitres précédents, ils sont en effet les seuls spécialistes à l'œuvre dans ces occasions. Bien entendu, les serviteurs de qui, on l'a vu, ils pouvaient être accompagnés faisaient alors office de marmitons, mais les responsabilités de chef revenaient à nos *mágeiroi*.

Quant aux sacrifices qui se déroulaient dans les sanctuaires, la situation est un peu plus complexe. On a, premièrement, les rites d'associations

religieuses qui étaient suivis de banquets: on a vu, dans plusieurs listes de ces associations, que des noms de *mágeiroi* étaient mentionnés[14], et, à une exception près[15], on ne retrouve pas dans ces listes le titre d'un autre artisan susceptible d'avoir apprêté la victime. Ensuite, si l'on veut rendre compte des sacrifices offerts dans les enceintes sacrées par des particuliers, il convient de distinguer les offrandes faites dans les grands sanctuaires pan-helléniques de celles faites sur les autels de divinités locales. Dans les premiers sanctuaires un personnel de cuisiniers était mis à la disposition des pèlerins: à Délos, nous rapporte Athénée, ces *mágeiroi* se nommaient *eleodútai*:

> Je n'ignore pas qu'Apollodore d'Athènes dit au sujet des Déliens qu'ils offraient les services de *mágeiroi* et de «dresseurs de table» (*trapezopoioí*) à ceux qui venaient pour les cérémonies, et que ceux-ci avaient des noms tirés de leur activité, tels Pétrisseurs et Tourneurs, car, comme dit Aristophane (*Paix*, 27), dans les banquets, pendant toute la journée, ils pétrissent des pains d'orge, les offrant, pétris ronds, comme à des femmes. Et encore aujourd'hui, certains d'entre eux sont appelés Porcelets, Moutons, Assaisonneurs, Sésames, Boucs-en-sauce, Serveurs-de-viande et Attrapeurs-de-poissons, alors que les femmes sont nommées Fleurs-de-cumin; ils portent le nom générique de Ceux-qui-se-faufilent-entre-les-tables (*eleodútai*) parce qu'ils se glissent entre les tables (*eleoí*) alors qu'ils font le service dans les banquets[16].

Les habitants de Delphes devaient rendre les mêmes services aux visiteurs de leur sanctuaire, car ils avaient été surnommés «faiseurs-de-sauce» par Achaios d'Erétrie «parce qu'après avoir émincé les victimes, ils les cuisaient et les servaient en sauce»[17].

Les personnes qui faisaient des offrandes animales dans les sanctuaires locaux pouvaient, sauf avis contraire[18], rapporter chez eux les parts de la victime qui n'avaient pas à être versées au prêtre en guise d'émoluments. Ils pouvaient aussi consommer ces viandes sur place comme nous l'indique, entre autres, le *Duscolos* de Ménandre[19]. Dans ces cas, les fidèles auront eu le soin d'amener avec eux un *mágeiros* ou quelques-uns de leurs serviteurs qui veilleront à la préparation des viandes: c'est pour cette dernière solution qu'optera un dévot de Zeus Trosou, et pour son plus grand malheur, car ses *diákonoi* mangeront des *áthuta* dans le sanctuaire, ce qui lui vaudra les foudres du dieu[20].

Outre ces *mágeiroi* cuisinant dans le cadre de sacrifices, on retrouve à compter du IVème siècle, moment où le luxe privé se développa[21], des cuisiniers affectés à la préparation des repas dans les *oîkoi*[22]. Ce faisant, ils remplissaient un rôle qui était auparavant dévolu aux femmes[23]: ils appliquaient leur art à des chairs achetées au marché, ou gardées en réserve à la

suite de sacrifices, et ils devaient aussi, très fréquemment, préparer le poisson[24].

Il y a deux types de *mágeiroi* qui préparaient ces repas privés, non précédés de sacrifices: d'une part on retrouve ceux qui étaient engagés au marché pour une seule occasion[25], et il y a, d'autre part, ceux qui étaient attachés à un *oîkos* de façon permanente.

Les attestations de l'existence des premiers sont tellement nombreuses qu'il serait plus que fastidieux d'en dresser la liste. La raison de cette abondance est que le *mágeiros* théâtral, personnage aussi ancien que le genre comique[26], est par excellence le cuisinier engagé par un particulier. C'est le cas pour la grande majorité des cinquante-huit attestations du personnage contenues dans le corpus des fragments comiques que A. Giannini a recensées[27]. Un phénomène littéraire, particulièrement lorsqu'il s'agit de la comédie, n'est jamais sans rapport avec la réalité. On peut donc penser, sans avoir à entrer dans une démonstration qui tiendrait de la sociologie de la littérature, que le *mágeiros* est fréquemment un cuisinier engagé par un particulier dans la comédie, non seulement parce que l'interaction entre lui et son employeur était intéressante à représenter scéniquement, mais aussi parce que tel était le cas dans le vécu quotidien.

De cette vaste documentation, qu'il nous suffise de mentionner ici deux extraits qui rapportent de façon explicite l'engagement d'un cuisinier. Le premier est constitué par l'un des conseils prodigués par le maître-cuisinier des *Camarades* d'Euphron à son jeune élève:

> Karion, lorsque tu vas chez cette populace de nouveaux-riches, Dromon, Kerdon et Soterides, qui te paye le salaire que tu demandes, il te faut être franchement honnête ...[28].

Le second nous montre un personnage en train d'engager un *mágeiros* qui semble exiger un salaire plus élevé que celui de ses collègues:

> Sachant que, Thibron d'Athènes que l'on surnomme Parfait (*Péras*) mis à part, tu te distingues de tous par ton art et ta finesse, Dédale, je suis venu te donner le salaire que tu demandes et t'amener ici[29].

Citons de plus un mot d'Aristippe, un disciple de Socrate, qui montre bien que dès qu'un Athénien voulait donner un repas, le recours aux services d'un *mágeiros* était automatique:

> On lui reprochait, un jour qu'il avait un procès, d'avoir loué un avocat. «Mais, répondit-il, quand j'ai un repas, je prends bien un cuisinier»[30].

Bien que les témoignages que nous venons d'invoquer soient tous athéniens, la situation devait être la même dans la majorité des cités grecques. Ainsi, parmi les *mágeiroi* célèbres on retrouve des hommes de tous les coins

du monde grec tels Agis de Rhodes, Nereos de Chios[31], Sophon d'Acarnanie, Damoxene de Rhodes et Labdacos de Sicile[32], et il est certain, au moins pour les trois derniers, qu'ils servaient dans des *deîpna*[33]. Que ces personnages aient réellement existé, ce qui semble être le cas[34], ou qu'ils n'aient été que des inventions de poètes comiques, ils sont tout aussi significatifs. Pour puiser à d'autres sources que la poésie comique athénienne, on peut mettre de l'avant quelques vers dus à la plume de Cratès de Thèbes:

> Donne à ton cuisinier dix mines, à ton médecin une drachme,
> A ton flatteur cinq talents, à ton conseiller de la fumée,
> A ta courtisane un talent, à ton philosophe une triobole[35].

Voyons maintenant les cas où des *mágeiroi* étaient intégrés à des *oîkoi* en tant que domestiques. Etant donné la structure de la division du travail antique, ces cuisiniers serviteurs étaient des esclaves[36]. A ce propos quelques distinctions s'imposent. En premier lieu, il faut dire que tous les esclaves s'occupant de cuisiner dans les maisons privées n'étaient pas des *mágeiroi*. Nous en avons pour preuve un extrait du premier livre de *La Politique* d'Aristote:

> Il y a d'ailleurs sans doute une science relative au maître et une autre à l'esclave. La science de l'esclave serait comme celle que professait l'homme de Syracuse; là, en effet, quelqu'un, moyennant salaire, enseignait aux jeunes esclaves le cycle des services domestiques. Et on peut y ajouter l'apprentissage d'autres matières, comme l'art culinaire, par exemple, et les autres formes similaires du service[37].

Ce qui est dit dans ce texte c'est que les esclaves pouvaient être amenés à s'acquitter de certaines tâches culinaires en plus des autres services domestiques. Il ne faudrait cependant pas confondre ces serviteurs avec ceux qui se chargeaient exclusivement de cuisiner, ces derniers étant les seuls qui pouvaient porter le titre de *mágeiros*. Ainsi, dans *La Paix*, lorsque Trygée dit à son *oikétēs* «Prends le coutelas et mets-toi en devoir d'égorger le mouton en habile cuisinier (μαγειρικῶς)»[38], ce dernier se conduit «en *mágeiros*», mais n'en est pas un pour autant[39].

A cette première nuance, il convient d'en ajouter une autre: tous les *mágeiroi* esclaves n'étaient pas au service d'un *oîkos*. Nous appuyons cette affirmation sur un fragment des *Frères de lait*, une comédie de Posidippe:

> — Tu marchais à l'extérieur, toi, un cuisinier?
> — A l'intérieur je serais resté sans dîner.
> — Tu as donc été affranchi?
> — Je travaille à l'*agorá*, car un ami confrère m'a acheté[40].

Cet esclave est donc un cuisinier qui, en compagnie de son propriétaire, cherchait son embauche quotidienne au marché.

Ces cas de faux *mágeiroi* serviteurs mis à part, il n'en reste pas moins qu'à compter de la fin du IVème siècle on trouve fréquemment la mention de domestiques cuisiniers dans nos sources[41]. Une citation de Théopompe de Chios intégrée par Athénée à une tirade d'un de ses personnages nous montre que pour cet historien vivant au IVème siècle l'existence de *mágeiroi* serviteurs est un phénomène récent:

> Mais maintenant, comme le raconte Théopompe au premier livre de ses *Philippiques*, il n'y a personne, même parmi ceux qui sont bien munis de façon modérée, qui ne dresse une table somptueuse, qui ne possède des cuisiniers (*mágeiroi*) et un grand train d'autres serviteurs, et qui ne dépense pas chaque jour ce que l'on dépensait autrefois dans les fêtes et les sacrifices[42].

Comme on l'a vu, ces cuisiniers au statut servile pouvaient être nommés *mágeiroi*. Cependant, plus fréquemment encore, on retrouve pour les désigner le terme *opsopoiós*[43]. Ce dernier terme n'était cependant pas réservé aux seuls cuisiniers attachés à des *oîkoi* puisque nous l'avons rencontré dans une liste des *apparitores* de l'association des Tainaristai de Sparte[44]. Aussi, nous voudrions terminer ce chapitre par l'étude des rapports qui existent entre *mágeiros* et quelques autres termes pouvant être utilisés pour désigner le cuisinier, notamment *opsopoiós*.

Cette étude doit prendre pour point de départ un paragraphe de Pollux dans lequel le lexicographe nous livre la liste des dérivés d'*ópson*:

> καὶ ὀψοποιὸς δὲ καὶ ὀψαρτυτής, καὶ ὀψοποιεῖν καὶ ὀψοποιία, καὶ ἡδῦναι καὶ ἀρτῦσαι καὶ ζωμεῦσαι· καὶ Ἀριστοφάνης τὴν χύτραν ἐν ᾗ τὰ κρεάδι' ἕψεις ἐζωμευμένα τὸν δὲ ὀψοποιὸν καὶ μάγειρον λέγει[45].

Dans ce texte, il nous est dit que l'*opsopoiós* était aussi appelé *mágeiros*, et il nous est livré un autre terme désignant le cuisinier: *opsartutḗs*. On n'a pas à s'étendre longuement sur ce dernier mot: si l'on excepte les définitions de Pollux et les gloses d'Hésychius et de la Souda qui en font un synonyme de *mágeiros*, on ne connaît que peu d'emplois du terme[46]; le plus significatif est sans doute celui fait par Athénée qui s'en sert pour introduire un fragment dans lequel le poète comique Baton donne une liste de noms d'auteurs de livres de cuisine[47]: cet emploi nous donne à comprendre que le terme *opsartutḗs* devait servir au premier chef à désigner le cuisinier qui s'était spécialisé dans l'écriture de traités de cuisine, traités précisément nommés *opsartutiká*[48].

Par contre, les attestations d'*opsopoiós* sont fort nombreuses. Le terme est employé à quelques reprises par souci de variation, alternant avec *mágeiros*, ce qui confirme l'affirmation de Pollux selon laquelle l'*opsopoiós*

pouvait aussi être appelé *mágeiros*[49]. Cependant, son emploi dans un document de nature officielle comme une inscription nous assure qu'il n'était pas uniquement employé pour des raisons stylistiques: comme nous l'apprend avec vantardise un cuisinier de comédie, le *mágeiros* n'est pas un vulgaire *opsopoiós*[50]. En effet, les deux termes ne doivent pas être parfaitement synonymes puisqu'on les retrouve côte à côte dans des énumérations comme celle que fait Platon des gens dont la présence dans les cités n'a d'autre objet que la satisfaction des besoins superficiels[51].

Mágeiros désigne, comme on l'a vu tout au long de ce travail, l'artisan qui peut remplir le triple rôle de sacrificateur, de boucher, et de cuisinier; l'*opsopoiós*, par contre, est celui qui, comme l'indique son étymologie, «n'a seulement qu'à bien préparer le mets, rien d'autre»[52], et cela dès son apparition dans la littérature grecque, chez Hérodote où il désigne les cuisiniers perses chargés de préparer les repas du général Mardonios[53].

Ainsi donc, lorsqu'on retrouve dans une énumération des *opsopoioí* et des *mágeiroi*, il est question, comme dans l'inscription des Tainaristai, de «cuisiniers» et de «bouchers-sacrificateurs»[54]. On a même, en quelque sorte, une confirmation de cela dans le cas des *mágeiroi* spartiates, car seuls ceux d'entre eux qui s'occupaient de préparer les repas purent être nommés *opsopoioí*, au contraire de leurs collègues bouchers. Elien écrit, en effet:

> Les cuisiniers (*opsopoioí*) de Sparte devaient borner leur talent à savoir faire cuire les viandes: s'ils s'étendaient plus loin, on les banissait de la ville, comme en expiation du tort qu'ils avaient fait à la santé des citoyens[55].

L'usage nous apprend donc que le terme *opsopoiós* pouvait désigner, d'une part, l'artisan, généralement un domestique, dont les tâches se limitaient à la préparation des repas, et, d'autre part, le *mágeiros* actuellement occupé à remplir un des rôles qui lui étaient assignés, celui de cuisinier. De plus, on sait par Pollux que, par extension, on pouvait donner le nom de *mágeiros* à l'*opsopoiós*. La conséquence de ces différentes équivalences est que, de nos deux termes, seul *opsopoiós* désigne le cuisinier de façon univoque. *Mágeiros* reste un mot pour lequel il n'existe pas, dans nos langues modernes occidentales, un équivalent dont on pourrait se servir de façon automatique.

Il nous faut rendre compte d'un dernier terme pouvant désigner le cuisinier: *deipnopoiós*, signifiant proprement «le faiseur de dîner». Formé de toute évidence sur le modèle d'*opsopoiós*, ses rares emplois indiquent qu'il en partage le sens: en plus de le retrouver dans un passage de la *Magna Moralia* dans lequel sont énumérés les artisans du plaisir[56], on le voit

employé avec le mot *mágeiros* dans un texte de l'historien Karystios de Pergame où les deux termes signifient respectivement le cuisinier et le boucher:

> Quand il [Démétrios de Phalère] devint riche, il acheta Moschion, le meilleur *mágeiros* et *deipnopoiós* du moment ...[57].

Le terme indiquant par son étymologie une grande spécialisation de l'artisan ainsi surnommé, il est employé dans des textes moralisateurs pour indiquer le raffinement et la mollesse des employeurs de ces «faiseurs de dîner». Ce procédé de l'inflation verbale semble d'ailleurs avoir connu du succès auprès de ceux qui s'attardèrent à dénoncer le sybaritisme de leurs contemporains: s'attaquant aux maîtres entretenant un trop grand nombre de domestiques, Clément d'Alexandrie leur reprochera d'avoir dans leurs maisons des spécialistes de la pâtisserie et des confitures, des intendants des boissons et des liqueurs, et même des *daitroí*, l'apologiste n'hésitant pas à avoir recours à un terme tombé en désuétude depuis au moins huit siècles pour étayer sa thèse[58].

CONCLUSION

Nous avons dressé le portrait du *mágeiros*: le décor est fait des informations transmises par les représentations figurées; le premier plan est occupé par une silhouette dont les contours ont été précisés par chacun des rôles qui nous ont été révélés par les textes littéraires et épigraphiques. Le point de fuite de cette toile, le commun dénominateur de ces rôles, c'est l'objet sur lequel porte l'activité du *mágeiros*: la viande dont la consommation était licite. S'il fallait intituler ce portrait, nous dirions que c'est celui du spécialiste dont l'activité pouvait porter sur chacune des opérations précédant la manducation licite de la viande.

Si l'on met de côté des synonymes comme *ártamos* et *kreourgós*, le travailleur désigné par le terme *mágeiros* est le seul membre du corps social grec qui réponde parfaitement à cette définition. N'importe quel homme, libre ou esclave, peut égorger et découper un animal puis en cuire les chairs dans l'intimité de son foyer; il n'est pas pour autant un spécialiste. D'autre part, certains membres de la société ont pour spécialité de poser certains des gestes qui pouvaient aussi être accomplis par le *mágeiros*: c'est le cas du fugace *thútēs* qui dut être chargé de l'égorgement en certaines occasions; c'est aussi le cas de l'*opsopoiós* auquel on laissa de plus en plus le soin de préparer les repas. Cependant, ces spécialistes étaient limités à ne participer qu'à une seule des trois grandes opérations précédant la manducation de la viande, alors que le *mágeiros* pouvait les prendre toutes trois en charge.

L'intervention du *mágeiros* dans l'une ou l'autre des étapes de la préparation de la viande n'est jamais obligatoire. Toutefois, si l'on juge que notre corpus documentaire est assez vaste pour que la marge d'erreur soit réduite à son minimum, on peut souligner quelques tendances.

Le sacrifice ouranien se présente sous un double aspect: celui d'offrande aux dieux, et celui d'abattage d'un animal en vue de sa consommation. Cela est présent à l'esprit des Grecs eux-mêmes: au quatorzième chant de l'*Odyssée*, Ulysse dit qu'il fournissait des victimes «tant pour offrir aux dieux que pour servir à table»[1]. Le *mágeiros* est davantage associé aux sacrifices dans lesquels, sans que la communion avec les dieux ne soit totalement oubliée, la fonction alimentaire du rituel passe au premier plan: ce sont les sacrifices abrégés précédant la vente de viande, ainsi que ceux qui ouvrent les banquets de particuliers et d'associations de commensaux. Ce n'est pas dire qu'il est totalement absent lorsque le rituel a pour objet pre-

mier l'offrande aux dieux: on le retrouve dans les sacrifices des cités ainsi que dans ceux qui sont faits dans les temples. Cependant, dans ces cas, il ne préside pas au sacrifice, il agit plutôt sous l'autorité de prêtres et de magistrats.

La séparation n'est toutefois jamais complète entre le prêtre et le *mágeiros*: on verra tel *mágeiros* chez Ménandre agir comme sacrificateur dans un temple éloigné; telle inscription de Delphes nous donnera à entendre que les prêtres s'adonnaient à la vente de viande[2]. A trop vouloir trancher, on risquerait de trahir l'esprit de nos sources. Notre étude du *mágeiros* voudrait, au contraire, témoigner qu'il est impossible de séparer boucherie et sacrifice lorsque l'on parle de la Grèce ancienne.

ANNEXE

EQUARRISSEURS ET PILLEURS D'AUTELS

Le problème que nous voudrions aborder ici est celui des zones marginales du système grec de la consommation de la viande. En clair, il s'agit d'examiner les cas où une viande est consommée sans avoir parcouru le circuit complet du sacrifice alimentaire ou de l'abattage rituel pratiqué par les bouchers, circuit qui constitue le mode régulier de boucherie en Grèce ancienne. Il faudra ensuite tenter d'évaluer dans quelle mesure cette marginalité s'est avérée dynamique, dans quelle mesure elle a provoqué une redéfinition de la norme. Finalement, nous proposerons un modèle de la classification grecque des divers types de viandes d'animaux domestiques.

Nous avons choisi comme point de départ à notre enquête, l'étude d'une série de trois termes que les lexicographes nous présentent comme équivalents et interchangeables (cf. tableau 3): *kenébreion*, *thnēseídion* et *nekrimaîa*. Le premier sens de ces termes est celui d'animal mort. Ainsi, dans un traité d'Elien[1], nous lisons qu'un chasseur ayant apprivoisé un léopard donna à manger à l'animal un jeune chevreau vivant, pensant que le carnassier refuserait de se nourrir de viande *kenébreion te kaì thnēseídion*, c'est-à-dire, de viande provenant d'un animal déjà mort; de la même façon, dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane*[2], Philostrate nous apprend que Pythagore considérait comme impurs les vêtements faits à partir d'animaux morts (*thnēseídion*), à savoir de cuir, et qu'il se vêtait de lin et se chaussait de papyrus tressé. Dans le vocabulaire philosophico-religieux, ce premier sens de nos termes semble avoir été réservé tout particulièrement à la chair d'animaux morts de façon naturelle, sans avoir passé par les voies normales de l'abattage qu'étaient la chasse et le sacrifice. C'est avec cette signification précise qu'Aristote et Porphyre utilisent le terme *thnēseídion* pour décrire les interdictions alimentaires s'adressant respectivement aux pythagoriciens et aux initiés des mystères d'Eleusis[3].

Nos trois termes peuvent cependant être investis d'une deuxième valeur, comme nous le révèle l'étude du rapport qui existe entre eux et un autre terme technique du vocabulaire religieux: *áthutos*. Deux textes sont décisifs à ce propos. En premier lieu, un fragment de Damaskios de Damaskos, rhéteur et philosophe du Ve siècle de notre ère, qui rapporte l'histoire d'un homme dont le corps manquait de nourriture carnée, mais qui ne supportait pas de prendre de l'*áthutos*, pensant que l'ancien règle-

TABLEAU 3

	kenébreion	*thnēseídion*	*nekrimaía*
kenébreion		Pollux, VI, 55.	Erotien, 82, 8.
thnēseídion	Pollux, VI, 55.		Hésychius, s.v. *thnēsídia*.
nekrimaía	Erotien, 82, 8.	Hésychius, s.v. *thnēsídia*.	

Pollux, VI, 55, éd. E. Bethe, Leipzig, 1900: θνησείδια χρέα κενέβρια ἐκάλουν
Erotien, *Glossarium Hippocraticum*, 82, 8, éd. R. E. Wycherley, *The Athenian Agora*, III, Princeton, N. J., 1957, p. 197, no. 650: κενέβρεια· τὰ νεκριμαῖα χρέα οὕτω καλοῦνται
Hésychius, s.v. *thnēsídia*, éd. K. Latte, Copenhague, 1953-1966: θνησίδια· νεκριμαῖα
Cf. aussi, Hésychius, s.v. *kenébreia*, éd. K. Latte, *op cit.*: κενέβρεια· τὰ θνησίδια, καὶ νεκριμαῖα χρέατα

ment ordonnant de s'abstenir de *thnēseidíon* s'y appliquait[4]. L'anecdote ne prend tout son sens que si elle est rapprochée de notre second texte, un extrait du *Commentaire aux vers dorés* de Hiéroclès d'Alexandrie, philosophe néo-platonicien du Ve siècle de notre ère qui s'est chargé de faire l'exégèse de l'ensemble des commandements qui étaient attribués au personnage de Pythagore. Hiéroclès écrit:

> Selon le même principe [i.e.: les règles prescrivant l'abstinence de certains types de nourritures doivent être comprises dans un sens plus général, en plus d'être observées dans leur sens littéral], nous comprendrons que, d'après la règle selon laquelle il faut s'abstenir de *thnēsimaía*, nous devons nous tenir complètement à l'écart de tout ce qui est mortel de nature et, aussi, de la consommation de chairs *áthuta* et *aníera*[5].

Ce qu'on peut tirer de ce texte, c'est que le terme *thnēsimaía*, synonyme évident de *thnēseídion* et *nekrimaía*, recouvre les viandes désignées par les adjectifs *áthutos* et *aníeros*. C'est donc sur ces termes qu'il nous faut maintenant faire porter l'enquête.

L'adjectif *áthutos* peut qualifier des sacrifices ou des animaux. Lorsqu'il s'applique à des sacrifices, il peut s'agir de sacrifices qui n'ont pas été offerts, qui ont été omis[6], ou de sacrifices qui, ayant pour but de «concilier la bienveillance des dieux»[7] à celui qui les offre, ont été exécutés sans succès, c'est-à-dire, des sacrifices divinatoires dans lesquels les présages ne se sont pas révélés favorables et qui seront à recommencer jusqu'à ce que la bienveillance des dieux soit acquise à celui qui fait l'offrande[8]. Quand l'adjectif s'applique à un animal, il peut signifier, selon la formule de J. et

L. Robert, «non sacrifié ou non sacrifiable»[9], seul le contexte permettant parfois de trancher.

Il faut, pour voir les cas où *áthutos* prend le sens de «non sacrifié», laisser la parole à Athénée:

> Et, encore une fois, c'est Homère qui nous enseigne ce qu'il faut faire avant de festoyer: accorder aux dieux les prémices de la nourriture ... Mais chez Epicure il n'y a pas de libation, pas d'offrande de prémices aux dieux, mais comme le dit Sémonide à propos de la femme impie: «elle dévore souvent les morceaux *áthusta*»[10].

J. Casabona traduit *áthusta* par «dont les dieux n'ont pas reçu leur part»[11]. Pour être plus précis, il faudrait dire «morceaux dont les prémices n'ont pas été offerts aux dieux», car Athénée nous dit que pour la femme impie, comme pour les épicuriens, il n'y a *ou spondè, ouk aparchè theoîs*, «ni libation, ni offrande de prémices aux dieux». Quand on sait que cette libation et cette offrande de prémices, généralement la combustion de quelques poils de la bête dans le feu de l'autel[12], constituent les premiers gestes du sacrifice[13], il faut conclure en dernière analyse que *áthusta* désigne les morceaux d'un animal qui n'a pas été sacrifié. Une glose de la *Souda* va dans le même sens: le mot *áthutous* y est défini par la locution *áneu thusiôn*, «sans sacrifice»[14].

Précisons tout de suite qu'il ne faut pas prendre la phrase d'Athénée au pied de la lettre et penser qu'il existait effectivement une règle épicurienne prescrivant de manger de la viande non sacrifiée: il faut comprendre que, jouant sur une légende vastement connue, l'auteur du *Banquet des Sophistes* utilise ici un notion très l'âche de l'épicurien et qu'il désigne ainsi les personnes déréglées qui n'ont que peu de souci des dieux[15].

Il a été dit plus haut que *áthutos* pouvait désigner des victimes «non sacrifiables» ou «non sacrifiées». Par rapport à ces deux expressions, nous avons ici des victimes «sacrifiables» mais «non sacrifiées»: il serait, en effet, absurde de reprocher aux intéressés de ne pas avoir fait de libation et d'offrande de prémices si les chairs qu'ils consommaient étaient celles de bêtes ne pouvant faire l'objet d'un sacrifice, car il est précisément interdit d'offrir ces bêtes, donc d'en dédier les prémices aux dieux. A la limite, si les animaux dont nous parle Athénée avaient été «non sacrifiables», il eût été de bonne orthodoxie religieuse de ne pas faire aux dieux l'offrande métonymique de quelques-uns de leurs poils.

Cette valeur de «non sacrifié» est reprise par l'adjectif *aníeros* qui accompagne *áthutos* pour définir les chairs dans le texte de Hiéroclès. Un premier sens de ce qualificatif se retrouve chez Eschyle et a été défini par J. Rudhardt[16]: au couple *hierós*/*hósios*, sacré par rapport aux dieux/sacré par

rapport aux hommes, répond le couple *aníeros/anósios* dont chacun des termes représente un type de faute: celle commise par l'homme dans sa méconnaissance ou sa négligence des règles, et, d'autre part, celle qu'il perpètre parce qu'il est soumis à une puissance maléfique, dominé par une force étrangère. La première de ces fautes amène l'homme à être *anósios*; la seconde, causée par une puissance dite elle-même *aníeros*, résulte d'un comportement *aníeros*.

On voit qu'*aníeros*, contrairement à *anósios*, ne peut se dire en ce sens de la personne qui commet la faute, et pour cause, car il suppose par définition l'impuissance du sujet à l'égard de ses actions. Il existe cependant, parallèlement à ce premier, un second *aníeros* qui réintroduit la notion de responsabilité: la *Souda* nous livre, en effet, la glose suivante: *Aníeros*: *ho hierôn mè metéchōn*, «est *aníeros* celui qui ne participe pas aux rites»[17]. Cette valeur est précisément celle que nous retrouvons dans l'*Hippolyte* d'Euripide, alors que le chœur des femmes, s'interrogeant sur la cause de la fièvre qui ronge Phèdre, demande:

> Est-ce pour des fautes à l'égard de Diktynna des bêtes sauvages, n'ayant pas participé au rite (*aníeros*) des gâteaux, restés non offerts, que tu te consumes?[18].

On voit que le sens de l'adjectif est ici différent de celui que J. Rudhardt avait trouvé chez Eschyle: là, le comportement impie était causé par un état de possession, ici, cet état serait amené par une négligence du sujet.

Ce sens de «ne participant pas aux rites» est de plus assuré par la troisième valeur de notre terme. En effet, par un jeu de renversement de l'actif au passif typique aux adjectifs composés[19], l'épithète *aníeros* est employé pour désigner un dieu «pour lequel les rites ne sont pas accomplis», et un enfant bâtard que naît sans que les rites du mariage n'aient été faits[20].

Des trois valeurs que nous venons de reconnaître à *aníeros*, seule la dernière peut intéresser les chairs mentionnées par l'exégète des *Vers dorés*; il faut donc comprendre que *aníeroi sárkes* signifie «des viandes pour lesquelles les rites n'ont pas été accomplis». Nous sommes donc en présence de chairs d'un animal «non sacrifié». De plus, l'examen du champ sémantique de *aníeros* permet d'affirmer que les viandes dont Hiéroclès nous dit qu'elles n'ont pas été soumises aux rites étaient, comme celles dont parle Athénée, sacrifiables. En effet, lorsque l'adjectif est employé, on est en face d'actions qui, devant être accomplies, ne le sont pas, plutôt que d'actions qui ne devant pas être accomplies, le sont. Ainsi, le chœur des femmes reproche à Phèdre de ne pas avoir participé aux rites, et non

d'avoir pris part à des rites interdits; de la même façon, Arès *aníeros* est un dieu pour lequel les rites n'ont pas été accomplis, non pas une puissance à laquelle on ne doit pas faire d'offrande. Il s'ensuit donc que les viandes *aníeroi* sont des viandes que l'on n'a pas soumises à l'abattage rituel plutôt que des chairs provenant d'animaux que l'on ne doit pas sacrifier.

Il reste maintenant à rendre compte du deuxième *áthutos*, signifiant «non sacrifiable». Regardons en premier lieu un extrait du discours *Sur les Corinthiens* de Libanios:

> Alors donc ils se nourrirent bien mutuellement; puis tout fut ainsi dévoré, aussi bien les vivres privés que publics; il n'y avait plus ni blé, ni victime — non seulement les animaux propres au sacrifice (*tà thúsima*) étaient-ils complètement consommés, mais aussi ceux qui y étaient impropres (*áthuta*): en effet, tout être animé avait été tué, et, qu'un animal apparût, il devenait une échappatoire à leur malheur»[21].

Áthutos est ici opposé à *thúsimos*, comme «impropre au sacrifice» répond à «propre au sacrifice», comme «non sacrifiable» à «sacrifiable». Pour connaître les critères qui font qu'une bête est rangée dans l'une ou l'autre catégorie, un examen du champ sémantique de *thúsimos* s'impose donc. D'entrée de jeu, nous acceptons la conclusion de J. Casabona selon laquelle une bête n'est *thúsimos* que par rapport à un sacrifice «ouranien», alimentaire. Il écrit, en effet:

> De même que *thúō* signifie «immoler» à la fois pour offrir aux dieux et pour se procurer de la viande, de même *thúsimos* signifie «que l'on peut sacrifier et consommer»[22].

Cela dit, en premier lieu, une bête est sacrifiable, *thúsimos*, d'après son espèce: on sait que les Grecs ne sacrifiaient, dans le cadre du rituel alimentaire, que les animaux qu'ils considéraient domestiques[23], presqu'exclusivement ceux appartenant aux espèces bovine, ovine, caprine et porcine. Ainsi, Plutarque mettra le terme *thúsimos* dans la bouche d'un des personnages des *Propos de Table* auquel il fera dire qu'aucun poisson n'est sacrifiable[24]. C'est aussi de ce sens de l'épithète que se servira Porphyre lorsqu'il écrira que plusieurs peuples ne possèdent aucun des animaux sacrifiables[25]. Enfin, c'est de cette façon qu'il faut encore comprendre notre terme lorsqu'Hérodote nous dit que, pour se concilier le dieu de Delphes, Crésus «sacrifia trois mille têtes de chacune des espèces de bétail sacrifiable»[26]: on sait, en effet, que la majeure partie des espèces faisant partie du gros bétail, en particulier les chevaux, mulets et ânes, ne pouvait faire l'objet d'un sacrifice alimentaire[27], et ce sont ces espèces «non *thúsimos*» qu'Hérodote doit avoir en tête.

Une fois cette première étape passée, pour être déclarée sacrifiable, le bête doit jouir de l'intégrité physique, et même, selon Plutarque, être saine d'esprit. D'après son témoignage, on plaçait devant les bœufs de la farine d'orge, devant les porcins, des pois, et s'ils refusaient d'en manger, on jugeait qu'ils n'étaient pas sains d'esprit; quant aux chèvres, on les aspergeait d'eau froide, et, si elles restaient immobiles, elles étaient, elles aussi, tenues pour anormales[28]. On ne peut savoir si ce type d'examen relatif à la santé mentale de la victime était très répandu, car Plutarque est le seul à y faire allusion; de plus, son texte a toutes les apparences d'une explication exégétique d'une étape du rituel sacrificiel qui consistait à asperger l'animal pour provoquer chez lui un mouvement de tête qui était considéré comme le signe de son acquiescement[29]. Par contre, pour ce qui est de l'intégrité corporelle, les textes abondent et ils nous montrent que l'examen consistait à vérifier si la victime en puissance n'était pas infirme (*pērós*, *émpēros*) ou mutilée (*kolobós*, *ēkrōtēriasménos*)[30]: ainsi, le scholiaste à Démosthène nous apprend que pour certains sacrifices publics c'était le hiérope qui avait la charge d'examiner les victimes pour qu'elles ne soient pas insuffisantes ou infirmes[31]; de la même manière, dans les *Acharniens* d'Aristophane, lorsque le Mégarien tentera de vendre ses filles en les faisant passer pour des truies, le héros de la pièce, constatant qu'elles n'ont pas de queue, les déclarera «non sacrifiables» (*ouchì thúsimos*)[32].

D'autre part, Pollux nous apprend que pour être *thúsimos*, les victimes devaient être *hugiễ*, en santé[33]. C'est donc un nouveau critère de sélection, différent de l'absence d'infirmité qui apparaît ici. A notre connaissance, il n'y a qu'un texte qui fasse état d'un «examen vétérinaire» des victimes, une *Scholie à Aristophane* qui rapporte que

> les bouchers avaient l'habitude d'ouvrir les groins des porcs avec des chevilles pour savoir s'ils étaient ladres[34].

En clair, il s'agissait pour les bouchers de regarder s'il se trouvait, sous la langue des porcs, des cysticerques de ténia, appelés par les Grecs «grêlons»[35], excroissances qui sont caractéristiques de la lâdrerie.

Comme l'indique la nécessité d'user d'une cheville pour ouvrir le groin du porc, cet examen avait lieu alors que la bête était encore vive, avant le sacrifice, comme c'est régulièrement le cas lorsqu'il faut déterminer qu'une bête est *thúsimos*. Lucien nous dit qu'on s'y prenait beaucoup à l'avance «pour ne rien égorger qu'on ne pourra utiliser»[36]. Cette remarque, pour être marquée au coin du cynisme, n'en est pas moins d'une grande pertinence: quand on sait à quel point le rituel du sacrifice pouvait être élaboré, on voit qu'il y avait, en effet, tout intérêt à ne l'entamer

qu'une fois la validité de la victime assurée. Une inscription nous apprend même que pour les mystères d'Andania, l'examen avait lieu dix jours à l'avance, et que les animaux trouvés acceptables étaient marqués au fer pour qu'on puisse aisément les identifier le moment du sacrifice venu[37].

Il nous faut cependant rendre compte d'un extrait de comédie qui pose le problème des critères de validité de la victime après l'abattage. Dans sa pièce *Les Frères*, le poète Euphron met, en effet, en scène un cuisinier qui tient le langage suivant à son élève Lukos:

> Il y a quatre jours les Téniens faisaient un sacrifice, et beaucoup de gens étaient présents, ayant fait la longue traversée (de l'Argolide à l'Attique); la victime n'était qu'un chevreau maigre et petit. Il n'était permis à Lukos et à son maître d'emporter aucune viande, mais tu les forças à fournir deux autres chevreaux. En effet, pendant qu'ils étaient à observer le foie, tu plongeas discrètement une main et lanças rapidement le rein dans la citerne; puis tu fis tout un chahut en disant: «Il n'a pas de rein». Ceux qui étaient là cherchèrent en vain la chose perdue. Ils sacrifièrent ensuite un autre chevreau, et cette fois je te vis engloutir le cœur de la deuxième victime[38].

Il y a ici un examen à fin divinatoire («pendant qu'ils étaient à observer le foie»), mais ce type d'examen ne peut en aucun cas avoir pour effet la disqualification de la victime, comme en témoigne un passage de l'*Electre* d'Euripide: à un Egisthe assombri par les présages que lui a révélés l'examen du foie d'un bœuf, Oreste conseille de ne pas se faire de souci, tout en continuant à découper l'animal en vue de sa consommation[39]. Quant à ce qui nous intéresse ici, un examen de l'intérieur de la bête ayant pour objet de déterminer si elle est *thúsimos* ou non, le texte montre clairement qu'il n'y en avait pas, car s'il avait eu lieu, il serait devenu impossible au jeune cuisinier de prétendre par la suite que les bêtes étaient sans rein et sans cœur.

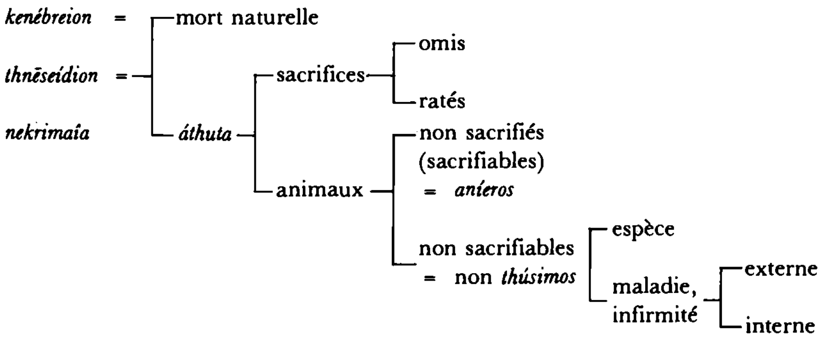
Ce qui ressort de ce passage, c'est que la constatation d'une mutilation interne (et non d'une malformation qui aurait été considérée comme un mauvais présage, sans que le sacrifice ait à être interrompu) pouvait obliger les participants à recommencer le sacrifice. Il faut toutefois ajouter que si l'on exclut la possibilité d'une intervention d'un cuisinier sans scrupule, les cas tombant dans cette catégorie devaient être extrêmement rares: on ne retrouve pas chez les Grecs la croyance en une éventuelle absence du cœur chez les animaux, croyance attestée ça et là dans la littérature latine, et dont Pline l'Ancien rend un écho sceptique:

> Le jour où le dictateur César parut pour la première fois vêtu de pourpre et assis sur un siège d'or, le cœur manqua dans la victime qu'il sacrifiait. De

> là cette importante question que se posèrent ceux qui disputent de la divination: la victime avait-elle pu vivre sans ce viscère, ou l'avait-elle perdu à l'instant du sacrifice?[40].

Cette absence d'une croyance correspondante chez les Grecs explique qu'on ne retrouve pas chez eux d'examen particulier pour l'intérieur de l'animal.

TABLEAU 4



L'itinéraire parcouru au gré du jeu des équivalences et des oppositions lexicales (cf. tableau 4), nous a permis de rencontrer des animaux exclus du sacrifice par une mort prématurée, une tare physique ou même leur espèce. Or, des textes nous laissent voir que certaines de ces bêtes étaient vendues et leur chair était mangée.

Un premier document qui atteste cette vente est un règlement contenu dans une inscription datée du Ve siècle avant notre ère et retrouvée sur l'agora à Delphes. Selon les plus récentes éditions, le texte, laconique, se lit comme suit:

> [Il n'est pas permis] de vendre ici les têtes ... les cuisses, ni les bêtes *thnasaîa*. Amende: une obole[41].

Le contexte ici renvoie résolument aux pratiques sacrificielles: on sait par de nombreuses inscriptions que les têtes pouvaient être attribuées aux prêtres en guise d'émoluments; quant au *kôlon*, en gros, la cuisse, c'est sans doute, de toutes les parties de l'animal, celle qui revenait le plus régulièrement au *hiereús*. Selon toute vraisemblance, notre texte défend donc aux prêtres de vendre à l'endroit désigné les parts qui leur étaient accordées. Comme nous l'avons dit au chapitre précédent, il faut supposer que les prêtres revendaient la partie de leurs émoluments qu'ils ne pouvaient consommer eux-mêmes.

Dans ce contexte de vente post-sacrificielle, on est en droit de penser que la défense de vendre des *thnasaîa* à cet endroit s'appliquait aux victimes rejetées du sacrifice parce que jugées «non sacrifiables» ou, hypothèse moins plausible, parce que la mort les avait fauchées avant le rituel.

Il n'est guère possible d'hésiter sur l'interprétation à donner à ce texte: on n'aurait pas songé à défendre dans l'abstrait une pratique qui n'avait pas cours, et, surtout, la pierre se lit bien «[Il n'est pas permis] de vendre *ici* (*têde*) ...», ce qui fait bien porter l'interdiction sur la localisation de la vente, et non sur la vente elle-même. De plus, le corpus littéraire nous fournit une deuxième attestation de cette vente: la glose d'Erotien qui définit le terme *kenébreia* se termine sur ces mots:

> et le marché où l'on vendait cette marchandise (*kenébreia*) s'appelait *kenébreion*[42].

Quant à la manducation de ces animaux, s'il ne suffisait pas d'en connaître la vente pour pouvoir la déduire, elle est attestée par un passage de la biographie de Ménédème, philosophe contemporain de Platon: Diogène Laërce nous rapporte, en effet, que notre homme, étant un jour dans une auberge, mangea à son insu de la viande rejetée (*kréata rhiptouména*)[43]. Le verbe grec ici employé (*rhíptein*) est le même que celui qui est utilisé dans une inscription de Palmyre, datée du IIe siècle de notre ère, dans laquelle il est précisé que l'on n'aura pas à s'acquitter de la taxe sur les victimes «pour les bêtes rejetées à cause de *nekrimaîa*»[44]. Ceci semble bien nous autoriser à penser avoir affaire à un terme technique, et à croire que la viande en cause ici est celle d'un animal refusé pour le sacrifice. Enfin, dernière précision sur la manducation de cette viande de second ordre, Aristophane et son scholiaste nous apprennent qu'on l'apprêtait avec un assaisonnement très raffiné[45].

Cependant, il faut dire que cette consommation de bêtes «non sacrifiables» ainsi que celle d'animaux «non sacrifiés» dont nous parlent Athénée et Sémonide, pour réelles qu'elles furent, n'en restèrent pas moins essentiellement marginales, et que la manducation de la viande provenant du réseau normal du sacrifice et de l'abattage rituel dans les boutiques des bouchers resta privilégiée. Tout d'abord, pour des raisons évidentes de salubrité: on ne peut douter que le personnage auquel Aristophane fait dire «Je ne mange pas de *kenébreion*, invites-moi quand tu feras un sacrifice»[46] oppose un repas de viande «non sacrifiable» à un banquet de chair fraîche provenant d'un animal sain. Mais, en même temps, on ne saurait exclure qu'il ait en tête des préoccupations d'un autre ordre, se rattachant à la signification idéologique du sacrifice dans la société grecque[47], préoc-

cupations qui sont bien présentes à l'esprit du philosophe Ménédème chez qui la manducation, même accidentelle, de viande impropre provoque un remords. C'est, en effet, ce qu'il faut conclure de la lecture complète du passage mentionné plus haut de Diogène Laërce:

> Etant un jour à l'auberge avec Asclépiade, et mangeant à son insu de la viande rejetée, il devint pâle quand il l'apprit et eût une nausée. Asclépiade lui fit le reproche de cette faiblesse, il donna pour excuse que ce n'était pas la viande qui était en cause, mais le soupçon qu'il avait eu d'avoir commis une action funeste[48].

De la même façon, pour ce qui est de la consommation de la viande «non sacrifiée» que nous rapporte Sémonide, il ne faut pas perdre de vue qu'elle est le fait d'une *ákosmos gunḗ*, d'une femme aux mœurs déréglées. Toujours à propos des *áthuta*, on a un témoignage encore plus explicite sur la réprobation accompagnant leur consommation: sur une stèle de confession retrouvée en Lydie en 1963 il est, en effet, donné à lire:

> Meidon, fils de Ménandre, faisait une beuverie dans le sanctuaire de Zeus Trosou, et ses serviteurs ont mangé des *áthuta*. (Le dieu) lui a envoyé des troubles de parole pendant trois mois et il lui est apparu en songe afin qu'il érige une stèle sur laquelle seraient gravées les choses qu'il a souffertes. Il a alors recouvré la parole[49].

L'éditeur de l'inscription pense que les *áthuta* seraient ici des viandes que les serviteurs de Meidon auraient subtilisées avant qu'elles ne soient consacrées, c'est-à-dire avant la fin de la cérémonie sacrificielle. Cela est vraisemblable, car on connaît d'autres exemples de cette pratique, dont le plus spectaculaire est sans doute celui qui sert de point de départ à la XVIIIe des *Métamorphoses* compilées par Antoninus Liberalis:

> Eumélos, fils d'Eugnôtos, résida à Thèbes en Béotie et eut un fils du nom de Botrès. Cet Eumélos rendait des honneurs magnifiques à Apollon. Un jour qu'il offrait un sacrifice, son fils Botrès qui y assistait dévora la cervelle du mouton avant que la victime ne fut consacrée sur l'autel (*prìn epì tòn bōmòn katathûsai*). Eumélos s'en aperçut et, irrité, saisit sur l'autel un brandon enflammé et l'asséna sur la tête de Botrès. Le sang commença à couler abondamment et le jeune homme tomba en s'agitant convulsivement ...[50].

Proche de la faute de Botrès est celle commise par ceux auxquels les Grecs donnaient le nom de *bōmolóchoi*: les lexicographes nous apprennent qu'on appelait ainsi non seulement les parasites qui rôdaient autour des autels pour quêter une part de la victime[51], mais aussi ceux qui s'emparaient des morceaux que l'on laissait à brûler sur les autels avant qu'ils ne fussent entièrement consumés[52]. Il va de soi qu'on n'avait que peu d'estime pour ces pilleurs d'autels: dans la définition même de *bōmolóchoi* fournie par les lexicographes, il est dit qu'ils étaient rangés parmi les *mala-*

kizoménoi, les faibles, les lâches. A titre d'exemple concret, on invoquera ce fragment de comédie récemment élucidé où l'on voit une prostituée athénienne reprimander une brute qui ne lui montre que peu d'égards en insinuant qu'il trouvait sa subsistance sur les autels des cimetières[53].

Toutefois, pour en revenir à la stèle de Lydie, si l'hypothèse d'une subtilisation des chairs avant qu'elles ne soient consacrées a le mérite de la vraisemblance, elle reste invérifiable: on ne peut, par exemple, exclure *a priori* que les serviteurs de Meidon aient agrémenté leur beuverie grâce à du *kenébreion* qu'ils auraient acheté au préalable. En dernière analyse, il appert donc que l'on doive s'en tenir à la formule prudente de J. et L. Robert, et dire qu'«ils ont mangé de la viande sans l'avoir d'abord offerte au sacrifice»[54].

Quel que soit le facteur qui ait rendu la viande *áthutos* dans cet exemple, ce qu'il est important de retenir c'est que la consommation de ces chairs ne se fit pas impunément: «Zeus Trosou tenait la main à ce que l'on ne consommât aucune viande qui n'eût pas été offerte en sacrifice»[55]. Ce qu'il faut donc conclure de ces derniers témoignages, comprenant aussi bien l'aventure du philosophe Ménédème avec de la viande de bêtes «non sacrifiables», que celle de Botrès avec les chairs d'animaux «non sacrifiés», c'est que, loin d'avoir été amoindri par l'existence d'une vente et d'une consommation parallèles de chairs n'ayant pas été soumises à l'abattage rituel, le système sacrificiel s'est trouvé, au contraire, fortifié par l'opprobre entourant cette pratique et ses exécutants.

Si l'on regarde les cas qui précèdent, il est possible de comprendre pourquoi cette déviance ne s'est pas avérée dynamique: on n'est pas, en effet, en face d'une contestation organisée, appuyée par une réflexion théorique visant à repenser le système sacrificiel, mais plutôt d'actions à caractère informel et spontané qui s'expliquent au premier chef par la grande rareté de la viande en Grèce ancienne — c'est le cas pour les *bōmolóchoi* et la vente de *kenébreion* — et, en second lieu, par la négligence ou la désaffection à l'égard de la procédure sacrificielle — c'est le cas des «épicuriens» et de la femme impie de Sémonide.

Bien qu'il soit impossible de déterminer dans quelle mesure ces pratiques étaient répandues, il semble fondé de penser que la majorité des Grecs, à l'image de celui dont Damaskios de Damaskos nous rapporte l'histoire, devaient préférer se priver de viande plutôt que de manger de l'*áthutos*.

Nous avons vu, au quatrième chapitre, qu'il existait, de la viande de sacrifice à la viande de boucherie, une gradation qualitative subtile, mais

non moins réelle. Grâce à cette gradation, il est possible de reconnaître les deux premiers termes du modèle grec de la classification des viandes d'animaux domestiques. De plus, si on oriente ce modèle selon un axe horizontal allant du mieux au mal, il nous semble justifié, eu égard à l'étude qui précède, de placer le *kenébreion* sous toutes ses formes à ce dernier pôle (cf. tableau 5).

TABLEAU 5

Viandes d'animaux domestiques

MIEUX ——→	BIEN ——→	MAL
hieróthuta		*kenébreion*
viandes de victimes immolées dans les sacrifices.	viandes de victimes abattues rituellement.	viandes d'animaux «non sacrifiés» ou «non sacrifiables».
χρέα θυομένων		

EXCURSUS À LA NOTE 27

Dans son *De Abstinentia*, Porphyre (citant peut-être Théophraste) écrit ceci:

> Nous ne sacrifions pas les ânes, les éléphants et les autres animaux qui nous assistent dans nos travaux et que nous gardons non pas pour notre plaisir. Cependant, bien que le sacrifice soit exclu, nous ne nous abstenons pas de ces animaux, mais les égorgeons pour jouir [de leur chair][56].

Porphyre indique donc clairement que les bêtes de somme étaient non sacrifiables[57], mais, en même temps, il nous apprend que leur chair était néanmoins consommée. La consommation de l'éléphant ne devait sûrement pas être très répandue, et on peut se demander si Porphyre ne fait pas allusion à un événement dont nous aurions perdu le souvenir. Il en va cependant autrement de la manducation de la viande d'âne qui devait être plus répandue, car on en retrouve quelques autres attestations dans nos sources.

En effet, on l'a vu, [Lucien] fait mention d'un âge égorgé pour être mangé[58]. De plus, le scholiaste aux *Guêpes* d'Aristophane nous apprend qu'on mangeait de l'âne à Athènes[59], et Hésychios écrit que la viande du mammifère était nommée *memnóneia*[60]. Enfin, le seul autre témoignage dont nous disposions sur ces *memnóneia* est celui de Pollux qui, dans son

paragraphe consacré aux secteurs d'Athènes où la viande était vendue, écrit:

> on nommait *memnóneia* l'endroit où l'on vendait la viande d'âne[61].

Ce dernier texte nous semble très suggestif: comme celles des animaux non sacrifiables à cause de tares physiques[62], la viande d'âne n'était pas vendue dans la section du marché — l'*ópson* ou les *mageireía*[63] — qui était réservée au débit de la viande dont la consommation était régulière et licite. Il nous semble donc que la viande d'âne doit être rangée parmi ces chairs de troisième ordre dont la manducation ne peut s'expliquer que par la grande rareté de la nourriture carnée en Grèce ancienne.

NOTES

NOTES INTRODUCTION

[1] Cette dissertation ayant subi entre temps «a careful revision» sera publiée en 1907 aux Presses de l'Université de Chicago.

[2] Publiée en 1964 à Munich, cette thèse constitue le volume 32 de la prestigieuse collection «Zetemata».

[3] Avant que Rankin ne rédige sa dissertation, l'étude la plus complète sur le *mágeiros* était constituée des six colonnes consacrées aux faits grecs de l'article «Coquus» de E. Pottier (*DA*, 1, II, pp. 1499-1503).

[4] *Loc. cit.*, p. 1499.

[5] Art. «*Mágeiros*», *RE*, XXVII, 1928, coll. 393-395.

[6] Cf. *infra*, p. 105, n. 116.

[7] La première version apparaît dans le *BCH*, XXXVII, 1913, p. 97. La correction a été faite pour la première fois par L. Robert, *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 805-810 = *Opera Minora Selecta*, Amsterdam, 1969, II, pp. 990-1007. Voir maintenant *IG*, X, II 1, 65 et le compte-rendu de L. Robert, *Revue de Philologie*, XLVIII, 2, 1974, pp. 199-200.

[8] Il a été impossible d'obtenir des photographies des vases suivants:

i. Athènes, Acropole, 965; *ARV*^{2}, 250/56.

ii. Spina, T 62 B. VP.; *ARV*^{2}, 874.

[9] *Gnomon*, XXXVI, 1964, p. 751.

[10] *E.g.*: *DA*, III, p. 1460, figs. 4741, 4742; *Revue archéologique*, 1936, II, pp. 9-10; *Kôkalos*, XII, 1966, pl. XXV, 3 et p. 28; *Annales E.S.C.*, XXXII, 1, janv.-fév. 1977, pp. 7 et 12.

[11] «The Greek Kitchen», *Journal of Hellenic Studies*, LXXXII, 1962, pp. 121-137 et pll. IV-VIII: «The Greek Kitchen: Addenda», *Journal of Hellenic Studies*, LXXXV, 1965, pp. 162-163 et pll. XXIX-XXX.

NOTES CHAPITRE I

[1] Platon, *Euthydème*, 301c; éd. L. Méridier, Paris, 1931: Τί δὲ σφάττειν τε καὶ ἐκδέρειν καὶ τὰ μικρὰ κρέα κατακόψαντα ἕψειν καὶ ὀπτᾶν; — Μάγειρον, ἦν δ'ἐγώ.

[2] Malgré les objections récentes de A. M. Snodgrass («An historical Homeric Society?», *Journal of Hellenic Studies*, XCIV, 1974, pp. 114-125), nous partageons la position de A. Lesky et M. I. Finley sur les poèmes homériques. C'est-à-dire, pour paraphraser A. Aymard («L'idée de travail dans la Grèce archaïque», *Journal de Psychologie*, XLI, 1948, p. 31), que nous tenons les poèmes homériques pour suspects en ce qui concerne les faits, les agissements des personnages, et les *realia* (voir notre Appendice I), mais que nous croyons qu'ils constituent un témoignage fiable pour ce qui touche à l'organisation sociale des siècles précédant immédiatement l'apparition de la cité.

[3] *Banquet des sophistes*, 24e-25d.

[4] Aux indications colligées par Athénée, il faut ajouter la présence du collectif *ópson*, recouvrant tout ce qui n'est pas du *sítos* (cf. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, Leyde, 1955, p. 97, et E. Fournier, art. «Cibaria», *DA*, 1^{II}, Paris, 1877, p. 1142). Le terme désigne un oignon au seul endroit où le poète en précise le sens: *Iliade*, XI, 630; autres emplois: *id.*, IX, 489; *Odyssée*, III, 480; V, 267; VI, 77.

[5] Thucydide, III, 49; Xénophon, *Helléniques*, VII, 2, 22.

[6] *Iliade*, XIX, 44: καὶ ταμίαι παρὰ νηυσὶν ἔσαν, σίτοιο δοτῆρες. Nous croyons, au contraire de P. Mazon (Paris, 1938), qui traduit *sítos* par «pain», qu'il s'agit ici de farine. Cf. les textes cités à la note précédente et la note 8.

[7] *Odyssée*, II, 349-355 et XIII, 69.

[8] S'il est toujours difficile de déterminer à quel moment *sítos* désigne le pain plutôt que la farine ou le grain non moulu, la présence du terme *ártos* (e.g.: *Odyssée*, XVII, 343 et XVIII, 120) nous assure que le monde homérique connaissait le pain. D'après R. J. Forbes (*op. cit.*, p. 96), le pain était, à cette époque, cuit dans la cendre.

[9] R. J. Forbes, *op. cit.*, p. 97: «A large proportion of the farinaceous food was, however, still consumed as porridge ...».

[10] *Odyssée*, XX, 106-108 et VII, 104.

[11] *Iliade*, XVIII, 559-560; éd. P. Mazon, Paris, 1937:

αἱ δὲ γυναῖκες
δεῖπνον ἐρίθοισι λεύκ' ἄλφιτα πολλὰ πάλυνον.

Dans sa note à ce passage (*op. cit.*, pp. 188-189, n. 1), P. Mazon écrit: «Il s'agit peut-être ici de ce qu'Hésiode (*Travaux*, 590) appelle μάζα ἀμολγαίη, c'est-à-dire de la farine délayée dans du lait». Cependant, si on rapproche ces lignes du vers de l'*Odyssée* où la même expression, ἄλφιτα παλύνειν, est utilisée (XIV, 76-77; voir aussi 429), on verra qu'il s'agit effectivement de saupoudrer la viande rôtie avant de la manger. Ce geste n'est pas à confondre avec celui de recouvrir les parts de la victime qui étaient brûlées en l'honneur des dieux avec de la farine mouillée d'huile et de vin; cf. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec*, Aix-en-Provence, 1966, p. 123. On trouvera les diverses interprétations de ces vers de l'*Iliade* discutées dans le chapitre «Küchenwesen und Mahlzeiten» de G. Bruns, *in Archaeologia Homerica*, t. II, chap. Q, Göttingen, 1970, pp. Q. 56-57. Un important défenseur de la thèse selon laquelle ἄλφιτα παλύνειν signifierait pétrir le pain n'y est toutefois pas mentionné: cf. P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig et Berlin, 1910, p. 66.

[12] *Iliade*, XI, 638-641; *Odyssée*, X, 234-235 et G. Bruns, *loc. cit.*, pp. Q. 60-61. Ce qui donne à penser que ce mélange était une spécialité féminine, outre le fait qu'on ne voit que des femmes le préparer dans les deux exemples que contiennent les poèmes homériques, c'est la comparaison du passage *Iliade*, XI, 638-641 avec les autres descriptions du même type qui se retrouvent dans l'*Iliade*: dans notre passage, Hecamède, esclave de Nestor, fait le mélange pour Patrocle qui visite la baraque de son maître; dans les autres scènes où l'on voit un héros se rendre dans les quartiers d'un autre chef de l'armée, et où c'est ce dernier qui se livre lui-même aux tâches prescrites par les règles de l'hospitalité, c'est de la viande qu'il apprête pour son hôte. Cf., par exemple, *Iliade*, IX, 205 sqq.

[13] E.g.: *Odyssée*, I, 139 = IV, 55 = XV, 138 = XVII, 94 = 259; II, 354-355. Rappelons ces mots de L. Gernet: «... dans le rôle des femmes qui apparaissent aux fêtes de l'époque historique en distributrices de nourriture, c'est un archaïsme qui transparaît encore». Cf. «Frairies antiques», *Revue des études grecques*, XLI, 1928; repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 23 et nn. 6 et 7. Le vers *Odyssée*, IV, 623 («[les convives apportaient] du pain qu'envoyaient leurs femmes aux beaux voiles»; trad. V. Bérard, Paris, 1924) atteste que les épouses (*álochoi*) pouvaient elles aussi jouer le rôle de distributrices.

[14] Une de ces exceptions est l'abattage d'un porc par le porcher Eumée discuté *supra*, 65 sq., et dont nous ne parlerons pas ici.

[15] Cf. J. Casabona, *op. cit.*, pp. 18-19; J.-L. Perpillou, *Les substantifs grecs en -eús*, Paris, 1973, pp. 263-265, nos. 290-291.

[16] J.-L. Perpillou, *op. cit.*, p. 265, no. 291.

[17] VIII, 16; trad. P. Roussel, 2e éd., Paris, 1960.

[18] *LSS*, 129, lignes 7-13 (Chios) dont le sens a été expliqué par J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1960, 313; *LSCG*, 65, lignes 25-30 au sujet de laquelle voir L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, (1932) 1970, p. 174 et n. 864.

[19] *Iliade*, III, 116-118; 245; XIX. 196-197. Dans ce dernier chant, en plus d'amener un porc, Talthybios le tient pendant qu'il est égorgé (250-252), puis le jette à la mer (267-268).

[20] *Odyssée*, XX, 276-277.

[21] *Iliade*, XVIII, 558-559; trad. P. Mazon, *op. cit.*

[22] *Odyssée*, III, 447-463. Cf. L. Ziehen, art. «Opfer», *RE*, XVIII, 1, 1939, col. 609.

[23] *Paix*, 1017-1018; cf. supra, p. 14.

[24] F. Jacoby (*Atthis*, Oxford, 1949, p. 1) situe la date de composition de l'*Atthis* de Cleidemos *circa* 350.

[25] *FGrHist* 323 F 5a; ap. Athénée, 660a-b. Nous lisons comme Jacoby *kérukes* («hérauts») et non *Kerukes* («membres du *génos* éleusinien des Kerykes»). Il est cependant possible, comme l'a remarqué Jacoby (*FGrHist*, IIIb, suppl. I, pp. 64-65), qu'Athénée, qui rapporte le fragment, ait confondu *kérukes* et *Kerukes*. C'est cependant le témoignage de Cleidemos qui nous intéresse en ce moment.

[26] Ce procédé de l'extrapolation rétrospective était familier à Cleidemos et aux autres Atthidographes. Cf. F. Jacoby, *Atthis*, *loc. cit.*, p. 205: «[les Atthidographes] write ... on the basis of their own experience ...; where this experience ceases they write on the basis of predecessors' narratives, and where such a narrative does not exist, ***on the basis of the general conception accepted in their circles about the development of the Attic State***». Souligné par nous.

[27] *Infra*, p. 111, n. 47.

[28] *Iliade*, III, 269; *Odyssée*, I, 109-110; 143; VII, 163-164; 178; 183; XIII, 50-54; XVIII, 423-424.

[29] *Banquet des sophistes*, 425e (= *FGrHist* 323 F 5c). Cf. aussi, *ibid.*, 425d où Athénée affirme que ceux qui étaient chargés du service du vin étaient appelés par les anciens «*kérukes*». Toujours en paraphrasant Cleidemos (cf. F. Jacoby, *FGrHist*, IIIb, suppl. I, pp. 64-65), Athénée ira jusqu'à inverser les propos de sa source: alors que Cleidemos avait dit que les *kérukes* s'occupaient autrefois de tâches qui devinrent par la suite celles des *mágeiroi* (cf. *FGrHist* 323 F 5a, cité *supra*, p. 00), Athénée nous présentera des *mágeiroi* dotés des caractéristiques des hérauts de l'épopée. Il écrit, en effet (660d-e = Cleidemos, *FGrHist* 323 F 5b): «Cleidemos montre qu'il y avait une tribu de *mágeiroi*, ayant le statut de démiurges, dont le travail était de rassembler la foule».

[30] *Iliade*, VII, 316 = *Odyssée*, XIX, 421; *Odyssée*, III, 456.

[31] *Iliade*, I, 465 = II, 428 = *Odyssée*, III, 462 = XII, 365; *Iliade*, VII, 317 = XXIV, 623 = *Odyssée*, XIX, 422.

[32] *Iliade*, IX, 209.

[33] *Odyssée*, XV, 322-324; trad. V. Bérard, Paris, 1924: «bien arranger le feu, fendre les bûches sèches, trancher, rôtir la viande ou faire l'échanson, je sais tous les métiers d'un vilain chez les nobles».

[34] *Odyssée*, I, 109-112.

[35] *Odyssée*, I, 109-112; XV, 140; XVI, 253. *Therápōn* est, comme l'a montré M. I. Finley (*Le monde d'Ulysse*, trad. C. Vernant-Blanc, Paris, 1969, pp. 105-106), un terme polyvalent. Nous ne parlerons ici que de ceux ces *therápontes* qui étaient «des hommes libres, mais certainement pas des nobles» (*ibid.*, p. 105).

[36] *Odyssée*, XVII, 331.

[37] Distribution: *Odyssée*, I, 141 = IV, 57. Ce dernier exemple est toutefois contesté par Athénée en 193b.

[38] *Odyssée*, XVI, 253; trad. et éd. V. Bérard, Paris, 1924.

[39] *Odyssée*, XVII, 331-332; trad. V. Bérard, *op. cit.*

[40] *Odyssée*, XXIV, 363-364.

[41] «Les forgerons de Pylos», *Historia*, X, 1961, p. 418.

[42] Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, Cambridge, 1940, p. 586 et n. 7.

[43] Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 261. Cf. *supra*, pp. 17-19.

[44] Farine: *supra*, n. 11. Sel: *Iliade*, IX, 214. Voir aussi *Odyssée*, XI, 123 et XVII, 455 où le sel a un fonction alimentaire sans être spécifiquement associé à de la viande.

[45] *Odyssée*, XVIII, 44-46; XX, 25-28.

[46] Cf. Appendice I.

[47] En plus des textes mentionnés à la note 2 de l'Appendice I, voir *Odyssée*, XVI, 453-454 et XVII, 174-182.

[48] *Odyssée*, XV, 95-98. On sait par les vers *Odyssée*, IV, 22-23 qu'Etéoneus était un *therápōn*.

[49] *Iliade*, IX, 212-214.

[50] *Odyssée*, XVIII, 44-46; XX, 25-28. L'Hermès de l'*Hymne homérique* fait rôtir les entrailles pleines de sang en même temps que le reste de la viande (vers 120-123 qui sont rapprochés des textes homériques par G. Bruns, *loc. cit.*, p. Q. 59), mais ce geste doit être interprété à la lumière du souci qu'a le jeune dieu de ne respecter ici «*ni hiérarchie entre les parts*, ni hiérarchie entre les dieux» (L. Lyotard-Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Thèse de IIIe cycle, Histoire, Université de Paris VIII (Vincennes), 1975, p. 53. Souligné par nous). Le système digestif de la victime devait, à tout le moins être nettoyé et lavé avant d'être consommé, opération qui devait être différée jusqu'à la fin du repas post sacrificiel. Cf. Plutarque, *Moralia*, 183f: ἱερείου διαπεπραγμένου καταλείπεσθαι μόνην τὴν γαστέρα καὶ τὴν γλῶτταν. Le texte se retrouve avec de légères variantes dans le *Vie de Phocion*, I (741e) et dans les *Moralia*, 525c. P. Stengel (*Opferbräuche der Griechen*, *loc. cit.*, p. 172 et *Die griechischen Kultusaltertümer*, Munich, 1920, p. 113 et n. 15) se base sur ces textes pour affirmer que le système digestif n'était pas mangé par les Grecs, mais il ne fait pas état des textes où l'on voit l'estomac être mangé; e.g.: Aristophane, *Nuées*, 409.

[51] Ainsi, K. Latte, art. «*Mágeiros*», *RE*, XVII, 1928, col. 394; A. Giannini, «La figura del cuoco nella commedia greca», *Acme*, XIII, 1960, p. 136, n. 2 suite.

[52] Sémonide d'Amorgos, fr. 24 Bergk = fr. 21 Diehl = fr. 24 M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, vol. II, Oxford, 1972; ap. Athénée, 659e-f.

[53] Germain Derome nous signale que le fait que *mágeiros* soit un mot iambique milite peut-être en faveur de son utilisation par Sémonide.

[54] Diodore de Sicile, VIII, 24.

[55] B. P. Grenfel et A. H. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI, Londres, 1915, no. 1365, pp. 104-111 = *FGrHist* 105 F 2.

[56] A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, New York et Evanston, (1956) 1963, p. 57; C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 39; G. Busolt, *Griechische Geschichte* ..., Gotha, 1893, I^1, p. 466, n. 3 et I^2, p. 663, n. 1.

[57] *Op. cit.*, p. 57.

[58] *Ibid.*, p. 57.

[59] *A History of Greece to 322 B.C.*, 2e éd., Oxford, 1967, p. 148. Sans faire allusion aux avis des historiens que nous avons cités, H. Dohm (*Mágeiros*, Munich, 1964, p. 5) s'appuie sur ce texte pour affirmer que métier de cuisinier apparaît pendant la première moitié du VIIème siècle.

[60] Eudoxe de Cnide, ap. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 7.

[61] Cf. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, pp. 78-82.

[62] Athénée n'identifie pas sa source, mais il enchaîne sur une deuxième anecdote à propos de Smindyride (273c) qu'il dit tenir de Chamaeleon.

[63] Elien, *Varia Historia*, XII, 24; Athénée, 273b.

[64] Athénée fait dire à un des *mágeiroi* officiant au *Banquet des sophistes* que Koroibos, le premier vainqueur des concours olympiques, était un *mágeiros* (382b). Le trait n'a été relevé par aucune des nombreuses sources qui nous parlent de ce Koroibos (cf. les textes cités par L. Moretti, *Olympionikai, i vinctori negli antichi agoni olimpici*, Atti del Academia Nationale del Lincei, Classe di scienze morali, Memorie, serie 8ª, vol. VIII, 1957, no. 1 et par R. Pfeiffer, *ad* Callimaque, fr. 541, Oxford, 1949), et pour cause, car l'affirmation est une plaisanterie qu'Eustathe a eu tort de prendre au sérieux (*Ad Iliadem*, XI, 697, p. 879, 40 sqq.: «Dans les catalogues des vainqueurs olympiques, on voit que ce n'était pas toujours les grands qui participaient: ainsi, le premier à avoir été couronné lors des concours, Koroibos d'Elis, n'était pas un homme d'un noble métier, mais un *mágeiros*, comme en atteste Athénée»). Athénée se

rattache ainsi à toute une tradition comique qui fait des *mágeiroi* des personnages prétentieux (cf. Ménandre, *Duscolos*, 646, éd. J.-M. Jacques, Paris, 1963; Straton, fr. 1K, ap. Athénée, 382b-c, et aussi l'introduction de ce passage où il est précisément question de Koroibos). D'ailleurs, il aura de nouveau recours à ce procédé lorsqu'il fera dire à un de ses serviteurs, s'appuyant sur l'autorité d'Evhémère (*FGrHist* 63 F 1), que Cadmos, le fondateur de Thèbes, était un *mágeiros*, et qu'Harmonie était une joueuse de flûte (658e-f)!

[65] Cf. L. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961, p. 253.

[66] *Ibid.*, p. 410, pl. 50, n. 8. Une version accentuée de l'inscription se retrouve dans *IG*, XIV, 643, et une photographie du fer de hache, dans M. Gorce et R. Mortier, *Histoire générale des religions, Grèce et Rome*, Paris, 1944, p. 70.

[67] *Hermes*, XIII, 1878, p. 393; *Syll.*³, 589, n. 10 (Hiller von Gaertringen). L. Jeffery se montre plus prudente (*op. cit.*, p. 253, n. 7): «He *may* have been the official slaughterer for the temple sacrifices». (Souligné par nous).

[68] *Anecdota Graeca*, éd. Bekker, I, p. 447, 5: ἄρταμος· χρεουργός, μάγειρος; Hérodien, p. 198, 9-10, éd. A. Lentz, Leipzig, 1867: ἄρταμος ὁ μάγειρος; *Etymologicum Magnum*, éd. T. Gaisford, Oxford, 1848, p. 149, 55: Ἄρταμος· ὁ μάγειρος; *Scholie à Euripide*, *Alceste*, 494, éd. Ed. Schwartz, Berlin, 1887-1891, vol. II, p. 229: ἄρταμος γὰρ λέγεται ὁ μάγειρος.

[69] Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 4 (cf. n. 74); *Etymologicum Magnum*, éd. T. Gaisford, *loc. cit.*, p. 150, 1-2: οὖν, ὁ διαρτῶν τὰ χρέα· καὶ ἀρταμῆσαι, χρεανομῆσαι; Eustathe, *Ad Iliadem*, E, 514, p. 577, 45-46, éd. J. A. G. Weigel, Leipzig, 1827: Ἄρταμος... ὁ εἰς ἄρτια τέμνων καὶ δαιτρεύων ...; *Scholie à Oppien*, *Halieuticon*, II, 622, éd. U. C. Bussemaker, Paris, 1849: ἄρταμος ..., ὁ κατ' ἄρθρα τέμνων. Voir aussi les emplois des verbes ἀρταμεῖν et διαρταμεῖν qui signifient «découper»: Euripide, *Electre*, 816; Hésychios, s.v. ἀρταμεῖν, éd. K. Latte, Copenhague, 1953: ἀρταμεῖν· κατακόπτειν; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1023; Anaxandride, fr. 6K, ap. Athénée, 455f.

[70] Epicrate, fr. 6K; ap. Athénée, 655f, où il est question d'un ἄρταμος κατ' ἰχθύων.

[71] Sophocle, fr. 1025, éd. A. Pearson, Oxford, 1917; ap. *Anecdota Graeca*, *loc. cit.*: ἄρταμος..., τάττει αὐτὸ Σοφοκλῆς ἐπὶ τοῦ φονέως. Voir aussi Tzetzes, *Scholies à Lycophron*, 797 où *ártamos* est expliqué par *sphageús*. Sur ce dernier terme, cf. *infra*, n. 79.

[72] *Hermes*, XIII, 1878, p. 393.

[73] Bien que la hache ait fait partie des instruments du sacrificateur, celui-ci n'aurait pu l'offrir en tant que dîme de sa production, de ses travaux.

[74] Epicrate, fr. 6K; ap. Athénée, 655f. Cf. aussi Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 2 (*mágeiros*) et II, 2, 4 (*ártamos*). Ce dernier passage pose toutefois des problèmes d'édition: un groupe de manuscrits (z = H, A, G) propose *ártamos*, et un autre (y = W, D, F) donne la leçon *mágeiros*. A. Hug (Leipzig, 1900) et E. C. Marchant (Oxford, 1910) suivent z, et M. Bizos (Paris, 1971) écrit *mágeiros* selon y.

[75] *FGrHist* 323 F 5a; ap. Athénée, 660b: ἀναγέγραπταί τε οὐδαμοῦ μαγείρωι μισθός, ἀλλὰ κήρυκι. D'après Jacoby (*ibid.*, IIIb, suppl. I, pp. 64-65) cette phrase ne proviendrait pas de Cleidemos. Il ne donne toutefois aucune raison pour ce rejet qui ne nous semble pas aller de soi.

[76] *Iliade*, XXI, 445; 450; *Odyssée*, XVIII, 358.

[77] Ce sont les deux sens du verbe *anagráphō*: cf. *L.S.J.*, s.v.

[78] Cf. L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, (1932) 1959, p. 36.

[79] *LSS*, 10, A, 55-58 à comparer aux lignes 25-28. Les exemples dont nous disposons représentant des hérauts sacrifiant à titre de hérauts n'ont évidemment pas à être retenus ici. Ainsi, *LSCG*, 18, E, 54-55 où un *kērux* offre le sacrifice à Hermès, patron des hérauts; *LSCG*, 151, A, 42-43 où les hérauts de Cos choisissent l'un d'entre eux pour être *sphageús*, c'est-à-dire «celui qui accomplit occasionnellement le geste de l'égorgement». (J. Casabona, *op. cit.*, p. 178).

[80] A propos du *daitrós*, nous nous en tenons au «découpeur» des poèmes homériques, bien qu'il soit possible de comprendre, en se basant sur un passage de Théophraste (*Perì Eusebeías*; ap. Porphyre, *De Abstinentia*, II, 30), que dans la fête athénienne des Bouphonies un *Daitrós*

ait été celui qui se chargeait d'égorger la victime (cf. A. B. Cook, *op. cit.*, III, pp. 574-590, en particulier, p. 585). Nous renonçons, en effet, à tenter de démêler l'écheveau de la tradition relative à ce rituel central pour la compréhension du sacrifice grec, mais marginal par rapport à la norme rituelle.

[81] R. J. Forbes, *op. cit.*, pp. 98-99.

[82] Selon P. Chantraine (*La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 234), le terme «a pu être emprunté ou subir des accidents divers». On a essayé de montrer que le terme était d'origine macédonienne, mais la démonstration n'est guère convaincante et les rapprochements sont superficiels. Cf. V. Pisani, «Una parola greca di probabile origine macedone», *Revue internationale des études balkaniques*, I-II, 1934-1935, pp. 255-259; voir les réserves de P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, Paris, 1974, s.v. *mágeiros*, p. 656: «*Hypothèses* de Pisani ...» (souligné par nous).

[83] *IG*, IV² 1, 144, «older than the middle of the fifth century» d'après E. S. Roberts, *An Introduction to Greek Epigraphy*, I, Cambridge, 1887, p. 285; *circa* 450 selon L. Jeffery, *op. cit.*, p. 181 et p. 182, no. 16.

[84] Sophocle, fr. 1021 *TGF*²; ap. Athénée, 68a. Rangé parmi les «Fragmenta dubia et spuria» par A. Nauck qui ajoute: «videntur haec comici esse poetae; fortasse παρὰ Σωφίλῳ scribendum cum Valckenario et Meinekio (Com. vol. 3 p. 584)». La lecture Σωφίλῳ proposée à la place de Σοφοκλεῖ (attesté dans tous les manuscrits) ne repose que sur un préjugé voulant que le terme *mágeiros* ne puisse être employé que dans un contexte comique. Même si cela était, on ne pourrait exclure que le vers soit tiré d'un drame satyrique de Sophocle: Euripide utilise bien le mot *mágeiros* dans son *Cyclope* (vers 397). De plus, dans cette page du *Banquet des sophistes* (68a) qui est consacrée aux condiments (*artúmata*), Athénée a déjà cité Eschyle et Sophocle lui-même.

[85] *Batrachomyomachia*, 40-41; éd. T. W. Allen, Oxford, 1912: ...ὅσα πρὸς θοίνας μερόπων τεύχουσι μάγειροι, κοσμοῦντες χύτρας ἀρτύμασι παντοδαποῖσιν. On ne connaît pas de façon précise la date de rédaction de ce poème. On hésite entre la fin du VIème siècle et le début du Vème, cette dernière date ralliant davantage d'experts (cf. Rzach, art. «Homeridae», *RE*, VIII, col. 2169 sqq.).

[86] *Cyclope*, 396-404; trad. L. Méridier, 5e éd., Paris, 1961.

[87] P. Vidal-Naquet, *in Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, VIe section, 1970-1971*, Paris, 1973, p. 197.

[88] Cf., respectivement, *infra*, p. 45; *supra*, p. 108, n. 14; p. 111, n. 44.

[89] *Paix*, 1017-1018; éd. V. Coulon, trad. H. Van Daele, Paris, 1924.

NOTES APPENDICE I

[1] A. J. B. Wace et F. H. Stubbings, *A Companion to Homer*, Londres, Melbourne et Toronto, 1967, p. 523 (souligné par nous).

[2] *Odyssée*, III, 462-463 = XII, 365 = XIV, 75 = 430 = *Iliade*, I, 465 = II, 428. La variante μίστυλλόν τ' ἄρ' ἐπισταμένως πεῖράν τ' ὀβελοῖσιν ὤπτησάν τε περιφραδέως est attestée en *Odyssée*, XIX, 422-423 et *Iliade*, VII, 317-318; XXIV, 623-624.

[3] *Iliade*, XVIII, 346-350; trad. P. Mazon. Cf. aussi *Iliade*, XXI, 365; *Odyssée*, X, 360 et R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, Leyde, 1955, p. 96: «There is no doubt that even the prehistoric Greeks were familiar with the general methods of boiling, baking and frying food».

[4] Athénée (25d) donne comme un indice les vers *Iliade*, XXI 362-363: «Telle bout la marmite ... assurant la fusion à la graisse d'un porc de chair tendre». Dans son commentaire (éd. Athénée, Paris, 1956, p. 59, n. 1), A. M. Desrousseaux écrit: «Est-il besoin de noter qu'en tout cas l'argument n'est pas péremptoire? Faire fondre de la graisse au feu n'est pas faire un bouillon».

[5] 25e; trad. A. M. Desrousseaux, *op. cit.*

[6] Eubule, fr. 120K; ap. Athénée, 25c. Trad. A. M. Desrousseaux, *op. cit.*

[7] Le cas n'est pas unique: sur un tout autre plan, «Homère» n'est pas sans manifester «un parti pris positif qui veut ignorer certains aspects de la pensée religieuse». Cf. J.-P. Vernant, «Le pur et l'impur», *L'année sociologique*, 1953-1954; repris dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 129.

[8] [Aristote], *Problèmes*, III, 43; éd. Bussemaker, IV, p. 331, 15 sqq. La traduction que nous fournissons est celle de M. Detienne, «Dionysos mis à mort, ou le bouilli rôti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. III, IV, 4, 1974, p. 1202.

[9] 8e-f; trad. A. M. Desrousseaux, *op. cit.* Voir aussi les textes de *La République* de Platon analysés par M. Detienne, *loc. cit.*, pp. 1209-1210.

NOTES CHAPITRE II

[1] Cf. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1966, pp. 85-86; J. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, Paris, 1882, p. 75.

[2] La distinction est faite aussi par L. Ziehen, art. «Opfer», *RE*, XVIII, 1939, col. 609.

[3] III, 448-455; trad. V. Bérard, Paris, 1924.

[4] Cf. l'état de la question dans C. Pelekidis, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 223 et n. 5 et aussi dans J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 261.

[5] Firenza, Mus. Archeo., no. 81600; *CVA*, Italie, fasc. 38, pl. 117, 1-2 et pl. 118, 1 et 3.

[6] Copenhague, Musée National, no. 13, 567; *Opuscula Romana*, IV, 1964-1965, pl. 1; *Greek, Roman and Byzantine Studies*, VI, 1966, pl. 5, 5.

[7] Voir les sources rassemblées par J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 259, n. 12.

[8] La hache est nommée *pélekus* la plupart du temps: e.g.: *Iliade*, XVII, 520; *Odyssée*, III, 449; *BCH*, XCVIII, II, 1974, p. 645 (inventaire d'un sanctuaire, Thespies). Cependant, on retrouve chez Hésychius l'affirmation suivante: κύβηλις· μάχαιρα. ἄμεινον δὲ πέλεκυν ᾧ τὰς βοῦς καταβάλλουσι (s.v. Κύβηλις; éd. K. Latte, Copenhague, 1966). On retrouve des utilisations de *kúbēlis* chez un auteur précieux comme Lycophron (*Alexandra*, 1170), mais aussi dans des textes d'auteurs comiques tels Anaxippe (fr. 6K; ap. Athénée, 169b) et Philémon (fr. 13K; ap. Pollux, X, 104).

[9] Il n'est attesté que dans les inscriptions attiques (cf. *supra*, p. 96, n. 42 et *LSS*, 2, Ac, 10-11) et chez les lexicographes et scholiastes (cf. note suivante). Il est toutefois possible que la fonction de *bouphónos*, identique à celle de *boutúpos* (cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, Cambridge, 1940, p. 586) ait existé à Ioulis de Kéos, patrie du poète lyrique Simonide: cf. Athénée, 456d.

[10] Cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 261 et A. B. Cook, *op. cit.*, p. 586, n. 1 et p. 587, n. 1 où les principaux textes sont rassemblés. Ajoutons toutefois à cette liste la *Scholie à Apollonius de Rhodes*, II, 90; éd. R. Merkel, Leipzig, 1854: βουτύπος δέ ἐστιν ὁ τοὺς θυομένους βοῦς τῷ πελέκει τύπτων κατὰ τοῦ αὐχένος. Les données relatives au *boutúpos/bouphónos* des Bouphonies ne seront pas prises en considération ici. Cf. *supra*, p. 98, n. 80.

[11] Cf. *supra*, p. 8, et n. 42. Outre les inscriptions mentionnées là, le *boutúpos* n'est nommé prêtre que dans l'*Etymologicum Magnum*, p. 210, 18-19, éd. T. Gaisford, Oxford, 1848: βουτύπος· Ἱερεύς τις, ὃς βοῦς ἐν ταῖς θυσίαις τῷ πελέκει τύπτων ἔθυε. Tous les autres lexicographes et scholiastes se contentent, comme l'auteur des *Scholies à Apollonius de Rhodes* cité à la note précédente, de dire que le *boutúpos* est «celui» qui abat la bête d'un coup de hache.

[12] Cf. J. Martha, *op. cit.*, pp. 83-84.

[13] VII, 71, 2 et VII, 72, 16: ἕκαστον δ'ὅτι κατὰ νόμους ἐγίνετο τοὺς ἀμφὶ θυσίαν ὑφ' Ἑλλήνων κατασταθέντας (éd. E. Cary, Londres et Cambridge, 1943).

[14] VII, 72, 15; éd. E. Cary, *op. cit.*

[15] 660a; éd. F. Jacoby, *FGrHist* 323 F 5a.

[16] *Moralia*, 175d. Cf. aussi Babrius, 21 éd. B. E. Perry, Londres et Cambridge, 1965: Βόες καὶ Μάγειροι.

[17] *De Re Rustica*, II, V, 4. Voir *Hermes*, XXXVII, pp. 307-308 où von Wilamowitz-Moellendorf reconnaît Bomagiros derrière le «*Homogyros*» des manuscrits; *contra*: W. Burkert, «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, VII, 1966, p. 121, n. 74.

[18] Dans l'*Electre* d'Euripide le bœuf est sacrifié par Egisthe sans être préalablement assommé (vers 810-814). Peut-être est-ce pour souligner davantage le fait qu'Oreste, en tuant Egisthe, se conduit en *boutúpos*. Comparer les vers 839-842 à la *Scholie à Apollonius de Rhodes*, *loc. cit.* (n. 10): Euripide écrit:

Τοῦ δὲ νεύοντος κάτω
ὄνυχας ἐπ' ἄκρους στὰς κασίγνητος σέθεν
ἐς σφονδύλους ἔπαισε, νωτιαῖα δὲ
ἔρρηξεν ἄρθρα. «Pendant qu'il est baissé, ton frère, *se dressant sur la pointe des orteils*, le frappe aux vertèbres et lui fracasse le dos». (trad. et éd. L. Parmentier, Paris, 1948; souligné par nous). De son côté le scholiaste glose ainsi: οὗτος δὲ ἐπ'ἄκροις τοῖς ὄνυξιν ἵσταται μέλλων κρούειν. «Celui-ci [le *boutúpos*] se tient sur la pointe des orteils pour mieux frapper». (éd. R. Merkel, *op. cit.*).

[19] *Odyssée*, XIV, 425-427. On peut également citer à l'appui la dédicace d'un *pélekus* à Hermès par un cuisinier. Cf. *Anthologie Palatine*, VI, 306, 4.

[20] Nous parlons de «sacrifiants» au pluriel, car, comme l'indique le témoignage de Denys d'Halicarnasse cité précédemment, le magistrat chargé du sacrifice devait être accompagné du prêtre exerçant la fonction sacerdotale auprès du dieu auquel s'adressait le sacrifice (cf. J. Martha, *op. cit.*, pp. 74-79).

[21] Cf. J. Casabona, *op. cit.*, p. 178.

[22] A la suite de W. Dittenberger (cf. *supra*, p. 98, n. 67), P. Stengel (*Die griechischen Kultusaltertümer*, Munich, 1920, p. 112 et n. 2) et L. Ziehen (*loc. cit.*, col. 609) voient dans l'*ártamos* un sacrificateur de métier. Cf. cependant, *supra*, pp. 10-11.

[23] *Oneirocriticon*, I, 61; éd. R. A. Pack, Leipzig, 1965: [πυκτεύειν] ἀγαθὸν δὲ μόνοις τοῖς ἐξ αἵματος ποριζομένοις, λέγω δὲ ἰατροῖς θύταις μαγείροις. La traduction française citée est celle de A. J. Festugière, Paris, 1975.

[24] Diodore de Sicile, XVII, 17, 6; Onosandre, X, 35; Appien, *Ibērikḗ*, 85; Hérodien de Syrie, IV, 12, 3; Plutarque, *Moralia*, 751c. Voir aussi Hérodien, VIII, 3, 7 sur la *thutikḕ téchnē*.

[25] *LSAM*, 32, 17-18. Cité comme sacrificateur par Ph.-E. Legrand, art. «Sacerdos», *DA*, 4, p. 936, n. 22; L. Ziehen, *loc. cit.*, coll. 609-610; P. Stengel, art. «*Hierothútēs*», *RE*, VIII, 1913, col. 1590; *Idem*, *Die griechischen Kultusaltertümer*, *loc. cit.*, pp. 50, n. 6, et 112.

[26] *Syll.*², 553, n. 10. F. Hiller von Gaertringen reproduit intégralement la note en *Syll.*³, 589, n. 10.

[27] Le même problème se pose aussi à propos du *thútas* de Phalanna dont la dédicace se retrouve en *IG*, IX 2, 1234 et du *thútēs* qui assiste au banquet de l'association des Poseidoniastes de Berytos (*ID*, 1520, 20).

[28] Cf. P. Stengel, art. «*Hierothútēs*», *loc. cit.*, coll. 1590 sq.

[29] Pausanias, VIII, 42, 12.

[30] *LSS*, 88, a, 2-3; b, 4.

[31] *LSCG*, 65, 29 (Andania); *IG*, IX 1², 247; 250; 251 (Thyrrheion). Sur cette dernière série, cf. l'*excursus*, *supra*, pp. 37-38. Nous ne rendons pas compte ici du *prothútēs* et du *perithútēs* dont les rôles sont différents de celui du sacrificateur (cf. F. Sokolowski, «On the new Pergamene *Lex Sacra*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XIV, 1973, p. 410 et nn. 10 et 11). Nous n'avons pas non plus à nous préoccuper des *sunthútai*, qui étaient les membres d'une association religieuse (cf. F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, (1909) 1967, p. 34) et du terme *thutḗr* qui «ne désigne pas un fonctionnaire religieux, mais simplement 'celui qui *thúei*'» (J. Casabona, *op. cit.*, p. 145).

[32] W. Dittenberger et K. Purgold, *Die Inschriften von Olympia*, vol. V de la série *Olympia* de E. Curtius et F. Adler, Berlin, 1886, nos. 61; 62; 64 (= *Syll.*[3], 1021); 68; 78; etc.

[33] Pausanias, V, 15, 10 cité par F. Hiller von Gaertringen, *ad Syll.*[3], 1021, n. 1.

[34] V, 13, 10: θύεται δὲ τῷ Διὶ ... ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ὑπὸ Ἠλείων. Ed. W. H. S. Jones, Londres et Cambridge, 1926.

[35] Cf. *Syll.*[3], 1021, n. 9.

[36] Le texte de *IG*, IX 2, 1234 mentionne que le dédicant était un *thútēs* (métier?) remplissant les fonctions de hieromnamon et de porteur de laurier en chef:

Ἄπλουνι Κερδ[ο]ίου Σουσίπατρος
Πολεμαρχίδαιος ὁ θύτας
ὀνέθειχε ἱερομναμονεί-
σας καὶ ἀρχιδαυχναφορείσας.

[37] Sur les types de société que supposent ces deux formes de repas civiques, cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 395-396 (= «Sur le symbolisme politique: le Foyer commun», *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1952).

[38] J. Keil, «Kulte im Prytaneion von Ephesos», *Anatolian Studies ... Buckler*, Manchester, 1939, pp. 119-128.

[39] Ch. Picard, «Le relief inscrit de Lowther Castle ...», *Revue de l'histoire des religions*, CXXIX, 1945, pp. 35-39. Il s'agit de l'inscription *IG*, XIV, 617. Sur le fait qu'à la ligne 6 il faille comprendre Θύτης comme cognomen et non comme titre d'un fonctionnaire (θύτης), cf. J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1973, 35.

[40] Pour le *hieroparéktēs*, on hésite entre «celui qui fournit les victimes» et «le desservant qui présentait les *hierá*» (cf. J. et L. Robert, *loc. cit.*, pour l'état de la question).

Pour *kapnaúgēs*, Ch. Picard (*loc. cit.*, p. 39) donne deux sens possibles: un devin chargé d'observer la fumée, ou «un préposé aux préparations culinaires, chargé, ou de tisonner le feu, ou d'évacuer la fumée gênante des sacrifices». Nous verrions pour notre part assez bien que ce *kapnaúgēs* soit le fonctionnaire qui avait pour mission l'entretien de l'*Hestía*, le foyer commun où devait brûler un feu perpétuel, foyer qui avait pour siège le prytanée (cf. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 384).

[41] *IG*, IX 1², 247.

[42] Sur l'*hestía*, cf. G. Klaffenbach, *ad IG*, IX 1², 247. Voir aussi notre *excursus*, *supra*, pp. 37-38 sur des listes semblables de Thyrrheion.

[43] *IG*, IX 1², 434.

[44] «Ἱεραπόλοι nimirum publici magistratus sunt». G. Klaffenbach, *ad IG*, IX 1², 434.

[45] *Sunéstai*: J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1955, 181; 1958, 274. Voir aussi les auteurs mentionnés par G. Klaffenbach *ad IG*, IX 1², 434.

[46] N. M. Kontoléon, *Geras Antoniou Keramopoullou*, 1953, pp. 224-240, I-V et J. et L. Robert, *loc. cit.*, 1955, 181.

[47] Rappelons ces mots de L. Robert dans *L'Histoire et ses méthodes* (Paris, 1961, p. 464): «Ce qui est raconté dans un cas s'est produit cent fois».

[48] XIX, 190 et 189 respectivement. Sur l'expression ποῦ ἅλες; ποῦ τράπεζα; cf. *L.S.J.*, s.v. ἅλς, I, 1.

[49] Sur ce que nous entendons par l'«époque classique» à Sparte, cf. *infra*, p. 107, n. 1.

[50] Plutarque, *Alcibiade*, XXIII, 3 (203b); trad. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 1964.

[51] Démosthène, LIV, 34; Télès, p. 40, éd. O. Hense, *Teletis Reliquae*², 1909 (réed. 1969). Sur le geste symbolique de porter le *tríbōn* ailleurs qu'à Sparte, cf. M. Detienne, «Entre bêtes et dieux», *Nouvelle revue de psychanalyse*, VI, 1972, pp. 245-246.

[52] Athénée, 686f-687a: «Les Lacédémoniens expulsent de Sparte ceux qui préparent les parfums parce qu'ils gâtent l'huile;».

[53] Xénophon, *Banquet*, II, 3; trad. P. Chambry, Paris, 1967.

[54] Platon, *Banquet*, 219b; *Protagoras*, 335d.

[55] Voir aussi Plutarque, *Lycurgue*, X, 1 (45b).

[56] Molpis, *FGrHist* 590 F 1; ap. Athénée, 141d-e.

[57] Hérodote, *Histoires*, VI, 60.

[58] *Ibid.*, VII, 134; trad. Ph.-E. Legrand, Paris, 1951. Cf. K. Murakawa, «Demiurgos», *Historia*, VI, 4, 1957, p. 401. A la bibliographie donnée à la note 2 de cette page, il faut ajouter V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 2e éd., Londres, 1973, p. 390, n. 4.

[59] Cf. Appendice II, *supra*, pp. 41-43. *Contra*, H. Michell, *Sparte et les Spartiates*, trad. A. Cœuroy, Paris, 1953, p. 224; cet auteur n'a pas vu le lien entre les deux passages d'Hérodote mentionnés aux notes 57 et 58.

[60] Athénée, 234f, citant une loi gravée sur les *kúrbeis*, tablettes de bois contenant les lois attribuées à Solon. Cf. l'état de la question dans V. Ehrenberg, *op. cit.*, pp. 404-405, n. 46 et les articles récents mentionnés par J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1976, 27.

[61] *Lycurgue et Numa*, II, 4; éd. B. Perrin, Londres et Cambridge, 1914: ἦν ἡ περὶ τὰ χρήματα κατασκευὴ δεδομένη δούλοις καὶ Εἵλωσιν, ὥσπερ ἡ περὶ τὸ δεῖπνον καὶ ὄψον διακονία.

[62] Fr. 10 Gaede, *Demetrii Scepsii quae supersunt*, diss. Griefswald, 1880; ap. Athénée, 173f-174a: «Démétrios de Skepsis, dans le seizième livre de son *Catalogue des vaisseaux de Troie*, dit qu'en Laconie, près du chemin nommé Hyacinthe, des statues des héros Matton et Keraon ont été érigées par les serviteurs qui font le pain d'orge et qui mêlent le vin aux phidities». Démétrios puise à la même source, ou paraphrase en partie son compatriote Polémon d'Ilion dont l'œuvre précéda la sienne d'une génération (cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968, pp. 247-250). Celui-ci avait en effet écrit que «chez les Spartiates des statues des héros Matton et Keraon ont été érigées par certains *mágeiroi* dans les phidities». = fr. 40 Preller, *Polemonis periegetae fragmenta*, Leipzig, 1838 (réimp. Amsterdam, 1964); ap. Athénée, 39c.

[63] *Histoires*, IX, 82: «il [Pausanias] ordonna à ses serviteurs personnels (ἑωυτοῦ διηκόνους) de préparer un repas à la mode laconienne». Ed. et trad. Ph.-E. Legrand, Paris, 1954.

[64] Eu égard à ce que nous avons dit sur l'absence de *mágeiroi* au service de particuliers à Sparte, on peut exclure leur présence dans les sacrifices privés. Il est fait allusion à ces sacrifices en Plutarque, *Lycurgue*, XII, 4 (46c).

[65] Cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, pp. 272-273.

[66] Cf. J. Casabona, *op. cit.*, p. 88.

[67] On emploie à propos de ces sacrifices deux verbes pour décrire l'immolation: *sphagiázesthai* et *thúesthai* (cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 272). Il est au moins certain que lorsqu'on a affaire au premier, il n'y a pas de repas sacrificiel (cf. J. Casabona, *op. cit.*, p. 190).

[68] H. Michell, *op. cit.*, pp. 224-225.

[69] *Banquet des sophistes*, 138e-140b.

[70] *Op. cit.*, p. 224.

[71] Cratinos, fr. 164K; ap. Athénée, 138e.

[72] Polémon, fr. 86 éd. Preller, *loc. cit.*, ap. Athénée, 138f; Polykrates, *FGrHist* 588 F 1, ap. Athénée, 139f.

[73] Le problème se pose en termes différents pour le découpage des viandes, car il existe un fonctionnaire spartiate portant le titre de *kreodaítēs*. Cf. *supra*, pp. 57-59 sq.

[74] Molpis, *FGrHist* 590 F 1; ap. Athénée, 140b.

[75] Plutarque, *Lycurgue*, XII, 4 (46c); Dicéarque, *FHG*, II, 242, ap. Athénée, 141c; Molpis, *FGrHist* 590 F 1, ap. Athénée, 140b et H. Michell, *op. cit.*, p. 221.

[76] Dicéarque, *FHG*, II, 242, ap. Athénée, 141b.

[77] Sur le nombre de citoyens spartiates, voir W. G. Forrest, *A History of Sparta*, New York, 1969, pp. 131-137.

[78] Puisqu'en 227 Cléomène III, dans le cadre du retour à la constitution de Lycurgue, réinstaure la pratique des repas communs. Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, IV, 27; G. Busolt et H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, II, Munich, 1926, p. 736 et Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, I, Nancy, 1966, p. 339.

[79] G. Busolt et H. Swoboda, *op. cit.*, p. 736, n. 4 et P. Lebas et W. H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, II, Paris, 1870, p. 96, no. 173a.

[80] *IG*, V 1, 97, 26.

[81] *IG*, V 1, 141, col. I, 7.

[82] *IG*, V 1, 141 et 142. L'éditeur de ce volume, W. Kolbe, écrit: «De munere, quod Spartae οἱ ἱεροθυται gerebant, nihil traditum est».

[83] W. Kolbe, ibid.: «quorum erat providere, ut et cives urbis, qui honoribus affecti erant, privilegiis suis fruerentur et hospites civitiarum exterarum in cenam vocarentur». Cf. aussi P. Foucart, art. «Hierothytès», *DA*, 3¹, p. 182.

[84] P. Foucart, *ibid.*; Ch. Michel, art. «Prytaneion» *DA*, 4¹, p. 742 et n. 30.

[85] La présence, à la ligne 5, d'un devin fait pencher en ce sens.

[86] Sens proposé par C. Caspar, art. «Olympie», *DA*, 4¹, p. 180.

[87] Sur ce terme, voir maintenant J.-L. Perpillou, *Les substantifs grecs en -eús*, Paris, 1973, pp. 261-262, no. 288.

[88] *Die Inschriften von Olympia*, *loc. cit.*, nos. 62; 64 (= *Syll.*², 612; *Syll.*³, 1021); 66; 74; 78; 87; 107.

[89] Voir le bref aperçu historique *in* Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, Paris, 1970, pp. 657-663.

[90] *Ibid.*, pp. 264 et 290.

[91] Ph. Bruneau (*op. cit.*, p. 218) a montré que la restitution qui faisait apparaître un *mágeiros* en *ID*, 461Bb, 53, dans le cadre de la fête des Eileithyaia était une erreur. Il faut lire [ἀρτοκόπωι] ⊢⊢ («boulanger, deux drachmes»), et non [μαγείροις Δ] ⊢⊢.

[92] *ID*, 406B, 72 (*c.* 190); 440A, 64 (190-180); 442A, 221 (179); 445A, 7 (178); 461Bb, 51 (169); 464, 7 (*c.* 170).

[93] *IG*, XI 2, 228, 2 (265-255); 287, 69 (*c.* 250); *ID*, 372, 105 (*c.* 200); 440A, 38 (190-180); 444, 32 (177). Ph. Bruneau a montré (*op. cit.*, p. 288) que le passage cité du compte 228 était relatif aux Thesmophories.

[94] Sur la logique incompréhensible des rétributions, cf. *excursus*, *supra*, pp. 39-40.

[95] *LSCG*, 96, 11-15: τῆι αὐτῆι ἡμέραι Δήμητρι Χλόηι ὕες
δύο καλλιστεύουσαι· ἡ ἑτέρα ἐγκύμ[ων]· νῶτογ κόπτετα[ι]
τῆς ἐγκύμονος· τὰς ὗς βο[υλ]ὴ κ[ρινέ]τ[ω]· μα[γί]ρωι ἄρχοντες
διδόντων ὀσφὺν καὶ κωλῆν τῆς ὑός, τῆς ἑτέρης, ἀλφίτω[ν] δύο
χοίνικας, οἴνου τρεῖς κοτύλ[α]ς·

[96] *LSCG*, 33B, 27-31: [ε]-
[ἰς δὲ τὰ μι]σθώματα τῆς πομπῆς καὶ τὸ μαγειρικὸν κα[ὶ]
[κόσμησιν] τοῦ βωμοῦ τοῦ μεγάλου καὶ τἆλλα ὅσα προσ[ή]-
[κει προν]οεῖσθαι περὶ τὴν ἑορτὴν καὶ εἰς παννυχίδα [διδόναι]⁝ 𐅃 : δραχμάς.

[97] *LSCG*, 33B, commentaire, p. 65.

[98] *LSS*, 10, commentaire, pp. 29-30.

[99] *Ibid.*, lignes A, 25-27.

[100] *FHG*, IV, 411; ap. Athénée, 148f-149a. Sur les Dionysies, voir E. Meyer, art. «Phygaleia», sect. d, «Kulte», *RE*, XIX, 2. F. Jacoby voit en Harmodios de Lepreon un auteur de la période hellénistique: cf. *RE*, VII, 2, col. 2379.

[101] *LSS*, 10, 19-27, commentaire.

[102] Cf. L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, (1932) 1969, pp. 40-50; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3e éd., New York, (1922) 1955, pp. 134-135.

[103] L. Deubner, *op. cit.*, p. 67; J. Harrison, *op. cit.*, pp. 148-149.

[104] *LSAM*, 61, 9: σφα]ξάμενος τὰ ἱερὰ ἀπίτω ἐ[κ] τῶ[ν--

[105] *LSAM*, 6, 2-3: [δ' ἱ]λασσομέν[αις οἰκῖος | λα<ι>τρ(ι)έτω ἀνήρ·

[106] *Iphigénie en Tauride*, 39-41; trad. H. Grégoire, Paris, 1948. Cf. aussi les vers 621-624.

[107] Pausanias, II, 35, 5-8.

[108] Cf. J. Casabona, *op. cit.*, pp. 155 sqq.

[109] Pausanias, IV, 17, 1 et W. Burkert, «Jason, Hypsipyle, and a New Fire at Lemnos ...», *Classical Quarterly*, XX, 1970, p. 12.

[110] Elien, fr. 44, éd. R. Hercher, Leipzig, 1866; ap. *Souda*, s.v. *Sphaktriai*. Cf. W. Burkert, *loc. cit.*, p. 12.

111 *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 15; repris dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 38.

112 *Argonautiques*, II, 1177-1179.

113 Pausanias, VIII, 48, 4-5.

114 Fr. 64K; ap. Athénée, 612a-b. On retrouve toutefois dans la Septante (*I Samuel*, 8, 13) la mention d'une *mageírissa* israélite. Cf. A. da Costa Ramalho, «A Quaestao do género gramatical em Greco», *Emerita*, XVIII, 1950, p. 42. V. Ehrenberg (*The People of Aristophanes*, 2e éd., Oxford, 1951, p. 130, n. 6) avait refusé de prêter foi à l'affirmation de Phérécrate. Cependant ses arguments ont été réfutés par A. da Costa Ramalho (*loc. cit.*, p. 38), et le savant allemand s'est rétracté dans l'édition «paperback» de son ouvrage (New York, 1962, p. 130, n. 6): «Ramalho ... makes it clear that the female butcher and the female fishmonger in Pherek. 64 are creations of comedy without any parallel in real life».

115 Cf. Ph. Bruneau, *op. cit.*, pp. 288-289, n. 7.

116 En particulier M. P. Decharme, *Recueil d'inscriptions inédites de Béotie*, Paris, 1868, p. 20 qui a été suivi par E. Pottier, art. «*Coquus*» *DA*, 1^2, p. 1501 et n. 65. Rappelons que l'inscription no. 7 du recueil de Decharme qui apparaît sous la forme 'Αριστοτέλεις ὀπατεὶρ, Πουτογίτ[ων] μάγει[ρος] / [ἐ]θοίν[η]ξαν τοῖς θεοῖς a été revue par D. Korolkow (*Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts*, *Athenische Abteilung*, IX, 1884, p. 95) et qu'il faut maintenant lire: 'Αριστοτέλεις ὁ πατείρ, Πουθογίτα ἁ μάτειρ/Θοινέαν τοῖς θεοῖς./Κάνθαρος ἐπόεισεν. Cf. *IG*, VII, 2471.

117 E.g.: Hérodote, I, 50; Posidippe fr. 26, 19K, ap. Athénée, 377a; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 10.

118 J. Martha, *op. cit.*, *passim*, et en particulier, pp. 63-64: «J'ai montré, au début de cette étude, que le sacerdoce ne communiquait pas à qui en était investi une aptitude liturgique universelle; mais, qu'attaché à un sanctuaire déterminé, il ne s'exerçait que dans l'enceinte de ce sanctuaire et auprès de l'autel d'une seule divinité».

119 On trouvera une liste des cas de l'époque classique dans J.-L. Perpillou, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 265, no. 291.

120 *Sur les sacrifices*, 13; trad. E. Talbot, 2e éd., Paris, 1866.

121 *ID*, 444, 26-32.

122 La somme de 130 drachmes qui suit le terme *mageír*[*ōi*] en est séparée par une lacune qui, d'après les éditeurs, pouvait contenir huit lettres. Il est donc possible, bien que peu probable, que la lacune ait contenu le salaire du cuisinier et le titre d'un autre fonctionnaire auquel la somme de 130 drachmes serait destinée. De façon plus plausible, on peut penser que certaines lettres précédant la somme ΗΔΔΔ (130) et l'augmentant ont été perdues. Toutefois, les salaires des fonctionnaires mineurs étant régulièrement tous égaux (e.g.: *ID*, 372, 97 sqq.; 440, 25 sqq.), nous croyons que la lacune devait plutôt contenir un mot précisant le sens de *mageírōi*, ou encore le nom du fonctionnaire en question. C'est pourquoi nous pensons que le salaire du cuisinier-sacrificateur devait effectivement être de 130 drachmes, comme celui des autres assistants.

123 *Op. cit.*, p. 4: «... un autre embarras naît, non de ce que disent les comptes, mais de ce qu'ils ne disent pas; on constate en effet des silences qu'on est d'abord tenté de croire significatifs: ainsi, telle fête, tel préparatif rituel n'apparaît pas là où la comparaison avec des passages similaires le ferait attendre. Force est bien, peu à peu, de se convaincre de l'insignifiance probable de ces silences, car on possède plusieurs fois la preuve que telle fête qu'on cesse de nommer dans les comptes continuait d'être célébrée (...); manifestement, les hiéropes, tant dans leurs comptes que dans leurs inventaires, ne prétendaient pas tout consigner, mais il est évident que le caractère sélectif de leurs actes administratifs risque souvent d'égarer l'historien d'aujourd'hui».

124 H. Collitz, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, II, Göttingen, 1899, no. 2738, 22. Cf. K. Latte, *art.* «*Mágeiros*», *RE*, XXVII, 1928, col. 395.

125 Les *mágeiroi* dont les noms sont mentionnés dans les comptes des naopes n'étaient pas au service du sanctuaire. Cf. *supra*, p. 59.

[126] *Hymne homérique à Apollon*, 535-536, trad. J. Humbert, Paris, 1936: «... que chacun de vous tienne un coutelas (*máchaira*) dans sa main droite, et qu'il égorge sans cesse des moutons». Cf. aussi, Aristophane, fr. 684K; ap. Athénée, 173d: «O toi, Phoibos, qui aiguises tant de couteaux (*máchairai*) à Delphes, donnant ainsi l'exemple à tes desservants» (trad. M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, Liège, 1965, p. 39).

[127] Cf. O. Masson, «Kypriaka», *BCH*, XC, 1966, pp. 19-21.

[128] *LSCG*, 69 et le commentaire, p. 141. L'attention a été attirée sur ce texte par L. Gernet, *Le génie grec dans religion*, Paris, (1932) 1970, p. 174 et n. 864.

[129] Vv. 260-264.

[130] Vv. 400-401.

[131] *Duscolos*, 546-550; trad. J.-M. Jacques, Paris, 1963. Le vers 548 apparaît dans le papyrus Bodmer sous la forme ...]μαι· πολυνωφερω· κατατέμνω σπλάγχν'· ἅμα de sorte que les verbes «je (reçois), je porte, je lave» qui apparaissent dans la traduction que nous avons citée ne sont que des *exempli gratia*. Sans prétendre avoir mené une recherche exhaustive, nous avons trouvé six propositions différentes pour ...]μαι et non moins de douze pour πολυνωφερω. Elles sont citées pour la plupart par B. A. Van Groningen, *Le Dyscolos de Ménandre*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschappen, AFD. Letterkunde, Nieuwe Reeks, LXVII, no. 3, Amsterdam, 1960, pp. 74-75. Il faut conclure avec H. Lloyd-Jones (note au vers 548 dans son édition du *Duscolos*, Oxford, 1960) que nous avons affaire à un *locus desperatus*.

[132] Cf. J. Casabona, *op. cit.*, pp. 22-25 où cette nuance est bien faite. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre le texte de Plutarque (*Moralia*, 1102b) où il nous est dit d'un épicurien offrant le sacrifice qu'il voit un *mágeiros* dans la personne du prêtre qui égorge la victime (καὶ θύων μὲν ὡς μαγείρῳ παρέστηκε τῷ ἱερεῖ σφάττοντι; éd. N. Bernardakis, Leipzig, 1895). Plutarque indique ainsi qu'il est indifférent au disciple d'Epicure que le sacrifice s'adresse à un dieu ou qu'il soit le prélude à un repas.

[133] VIII, 16. Cf. *supra*, p. 6.

[134] Lyncée, fr. 1, 1K, ap. Athénée, 131f; Ménandre, fr. 518, 3K, ap. Athénée, 172a; Diphilos, fr. 43, 5K, ap. Athénée, 292a; Posidippe, fr. 26, 19K, ap. Athénée, 377a; Anaxippe, fr. 1, 23K, ap. Athénée, 404b. En Euphron, fr. 10, 10K; ap. Athénée, 377e, il est question de *mágeiroi* servant lors d'un mariage. Or, un mariage était toujours l'occasion d'un sacrifice: cf. Philochore, *FGrHist* 328 F 65; ap. Athénée, 245c, où il est question «des mariages et des autres sacrifices» (τοῖς γάμοις καὶ ταῖς ἄλλαις θυσίαις).

[135] Cf. *L.S.J.*, s.v. *kóptō*, I, 13.

[136] Alexis, fr. 173, 11-12K; ap. Athénée, 386b.

[137] Straton, fr. 1, 40-41K; ap. Athénée, 383a. Version légèrement différente, mais comportant toujours le verbe en D. L. Page, *Literary Papyri*, Londres et Cambridge, 3e éd., 1950, no. 57, 40-41.

[138] *Perikeiroménē*, 995-998, éd. F. H. Sandbach, *Menander Reliquiae Selectae*, Oxford, 1972, p. 220.

[139] J. Casabona, *op. cit.*, p. 77.

[140] Athenion, fr. 1, 40-41K; ap. Athénée, 661c.

[141] Ap. Athénée, 659f; éd. C. B. Gulick, Londres et Cambridge, 1941: Πελίγναν τὸν μάγειρον λαβὲ παρὰ τῆς μητρός. οὗτος γὰρ οἶδε τὰ ἱερά σου τὰ πατρῷα πάντα ὃν τρόπον θύεται καὶ τὰ Ἀργαδιστικὰ καὶ τὰ βακχικά, ὅσα τε Ὀλυμπιὰς προθύεται οὗτος οἶδεν. Voir aussi D. L. Page, *Literary Papyri*, *loc. cit.*, fr. 59, 5-7 où un personnage que Page croit être un *mágeiros* prépare la bassine d'eau lustrale et la corbeille de grains d'orge, puis attend, le couteau à la main, des ordres qui ne viennent pas: ...χέρνιβον/ ἵμ[ησα, τ]ὸ κανοῦν ὡς προσῆκεν ἀρτίως/ἕ[στησ']έχων μάχαιραν· οὐθείς μοι λαλεῖ.

[142] Hésychius, s.v. Τετραδισταί· σύνοδος νέων συνήθων κατὰ τετράδα γινομένη. Cf. L. Deubner, *op. cit.*, p. 216 et n. 2.

[143] Fr. 292K; ap. Athénée, 659d-e; éd. F. H. Sanbach, *op. cit.*, pp. 171-172:
σπονδή· δίδου σὺ σπλάγχν', ἀκολουθῶν·ποῖ βλέπεις;

σπονδή· φέρ', ὦ παῖ Σωσία· σπονδή. καλῶς
ἔχει. θεοῖς Ὀλυμπίοις εὐχώμεθα
Ὀλυμπίαισι, πᾶσι πάσαις - λάμβανε
τὴν γλῶτταν ἐν τούτωι - διδόναι σωτηρίαν,
ὑγίειαν, ἀγαθὰ πολλά, τῶν ὄντων τε νῦν
ἀγαθῶν ὄνησιν πᾶσι. ταῦτ' εὐχώμεθα.

Cf. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, p. 21.

[144] La distinction est faite par G. Klaffenbach, *ad IG*, IX 1², 451.

[145] Nous écartons évidemment les listes qui nous sont parvenues dans un état fragmentaire: on ne saurait écarter qu'une dédicace ou un nom de *hiereús* aient été sur la pierre au moment où elle fut gravée. Ainsi, par exemple, les listes de ἔνσιτοι *IG*, V 1, 149 et *Hesperia*, suppl. VIII, 1949, p. 220 (version plus complète de *IG*, V 1, 151).

[146] *IG*, IX 1, 976, 7-10.

[147] *IG*, IX 1², 451, 21-23.

[148] Athénée, 420e; éd. C. B. Gulick, Londres et Cambridge, 1930.

[149] *IG*, IX 1², 248-251.

[150] «De argumento lubricum est iudicare, quia initium eorum, quorum maximae partes erant, nomina continens intercidit». W. Dittenberger cité par G. Klaffenbach, *ad IG*, IX 1², 248.

[151] *L.S.J.*, *supplément*, s.v. συμβιωτής.

[152] F. Poland cité par G. Klaffenbach, *loc. cit.*

[153] Le texte 249 ne donnant, à cause de son état fragmentaire, aucune indication sur le personnel, il n'a pas été pris en considération.

[154] *ID*, 442A, 221 et 461Bb, 51 respectivement.

[155] *ID*, 440A, 38 et 372, 105 respectivement.

[156] Ce sont les calculs de Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 263.

[157] Ph. Bruneau (*ibid.*) estime qu'environ 2080 Déliens assistèrent au premier banquet, et qu'environ 1820 se rendirent au second.

NOTES APPENDICE II

[1] Une première version de cet appendice est parue dans *Mnemosyne*, IVe sér., XXIX, 4, 1976, pp. 360-364. Les remarques qui suivent s'appliquent à la période allant du VIème siècle à la bataille de Leuctres (371 av. J.-C.), période pendant laquelle on voit la «révolution» spartiate fonctionner. Cf. M. I. Finley, «Sparta», *in Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant éd., Paris, 1968, p. 143; repris dans M. I. Finley, *The Use and Abuse of History*, Londres, 1975, p. 161.

[2] «The Economic Activities of the *Perioikoi*», *Mnemosyne*, XXVII, 3, 1974, pp. 281-292. L'opinion discutée ici est exprimée à la page 283. Le renvoi qui est fait là à Hérodote, II, 60 est erroné; il faut lire VI, 60.

[3] Plutarque, *Lycurgue*, 24, 2.

[4] *Loc. cit.*; éd. P. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, Paris, 1964.

[5] *Loc. cit.*; éd. Ph.-E. Legrand, Paris, 1948.

[6] Cf. P. Chantraine, «Trois noms grecs de l'artisan», *Mélanges ... Diès*, Paris, 1956, p. 43.

[7] *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Londres, 1972, p. 13.

[8] Hérodote, VI, 60.

[9] Plutarque, *Lysandre*, 23, 11; *Agésilas*, 8, 1; *Moralia*, 644B; Pollux, VI, 34.

[10] Xénophon, *République des Lacédémoniens*, XIII, 7.

[11] K. Murakawa («Demiurgos», *Historia*, VI, 4, 1957, p. 405) avait bien vu le lien qui existe entre les spécialistes mentionnés par Xénophon (cf. note précédente) et les démiurges.

[12] XVII, 382-386; XIX, 134-135.

[13] P. Chantraine, *loc. cit.*, p. 41; M. I. Finley, *The World of Odysseus*, réimp., Londres, 1967, p. 62: «Others were specialists, carpenters and *metal workers*, soothsayers, bards and physicians» (souligné par nous).

[14] Le terme *epistēmē* n'est pas attesté dans les poèmes homériques. Cependant, comme l'a bien vu H. Joly (*Le renversement platonicien*, Paris, 1974, p. 225 et n. 88), cette absence «n'est pas concluante: elle est compensée par des tournures adjectivées, participiales ou adverbiales sémantiquement équivalentes».

[15] Nous croyons qu'il y a lieu d'être plus précis que H. Joly (*op. cit.*, p. 225) qui croit que la *téchnē* est l'apanage de tous les demiurges, et que, par là, ils se distinguent des «travailleurs domestiques capables de tout faire».

[16] *Odyssée*, III, 432-433; VI, 232-234; XI, 610-614; XXIII, 159-161.

[17] *Iliade*, III, 60-62.

[18] «Homère» prête aussi la *téchnē* aux Phéaciennes habiles tisseuses (*Odyssée*, VII, 108-110). Il est cependant évident que le poète leur attribue cette qualité dans l'intention de faire de la Phéacie un monde de spécialistes, distinct du monde «réel» d'Itaque. Sur le monde des Phéaciens, cf. P. Vidal-Naquet, «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*», *in Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, M. I. Finley éd., Paris, 1973, pp. 285-292.

[19] Cf. P. Chantraine, *loc. cit.*, p. 43.

[20] Nous empruntons l'expression à C. Mossé, «Sparte archaïque», *La Parola del Passato*, XXVIII, fascs, 148-149, 1973, p. 14.

[21] *Histoires*, II, 165: Καὶ τούτων βαναυσίης οὐδεὶς δεδάηκε οὐδέν. Ed. Ph.-E. Legrand, Paris, 1930.

[22] *Théogonie*, 862-863.

[23] Platon, *République*, 522c.

[24] M. I. Finley, «Sparta», *loc. cit.*, p. 159; C. Mossé, *loc. cit.*, pp. 18-19.

[25] *Iliade*, II, 731-732.

[26] *Ibid.*, XI, 833-836.

[27] *Ibid.*, I, 68-120.

[28] *Histoires*, VII, 134.

[29] Cf. L. Lyotard-Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, thèse de IIIe cycle, Histoire, Université de Paris VIII, Vincennes, 1975, p. 57.

[30] Xénophon, *République des Lacédémoniens*, XIII, 1 et 7. Cf. V. Ehrenberg, «Der Damos im archaischen Sparta», *Hermes*, LXVIII, 1933, pp. 293-294 et K. Murakawa, *loc. cit.*, pp. 405-406.

[31] Xénophon, *op. cit.*, XIII, 7.

[32] Dans la *République des Lacédémoniens* (XI, 2), Xénophon mentionne que des *cheirotéchnai*, des artisans, accompagnaient l'armée spartiate «de sorte que les Lacédémoniens en campagne disposent de toutes les mêmes choses que dans la vie civile». On s'est beaucoup interrogé sur le statut juridique de ces artisans (cf. F. Hampl, «Die lakonischen Periöken», *Hermes*, LXXII, 1937, p. 32, n. 3 et R. T. Ridley, *loc. cit.*, pp. 285-286).

Cheirotéchnēs recoupe une réalité plus vaste que *bánausos*: Sophocle, par exemple, emploie le terme pour désigner un médecin (*Trachiniennes*, 1001); cependant, considérant le rôle que Xénophon confie aux *cheirotéchnai* accompagnant l'armée spartiate, il faut penser que ceux-ci étaient sensiblement les mêmes que les hommes qui sont mobilisés par Agésilas à Ephèse: des travailleurs du bronze et du fer, des menuisiers, des corroyeurs et des peintres (Xénophon, *Agésilas*, I, 26 et *Helléniques*, III, 4, 17; cf. notre article de la *Revue de Philologie*, XLVIII, 2, 1974, pp. 304-307). A l'époque qui nous intéresse, ces *cheirotéchnai* pratiquant une *téchnē* «banausique» ne sauraient donc être des *hómoioi*.

NOTES CHAPITRE III

[1] Voir ce qu'en dit J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 262.

[2] G. Ricci, «Una hydria ionica da Caere», *Annuario della R. Scuola archeologica di Atene*, XXIV-XXVI, 1946-1948, pp. 47-57 et pl. IV.

[3] Cf., par exemple, J. Rudhardt, *op. cit.*, pp. 257-263. G. Ricci (*loc. cit.*, p. 48, n. 5) dit avoir utilisé l'article «sacrificio» de N. Turchi dans l'*Enciclopedia Italiana*.

[4] Ces données ont été recueillies par Jean-Louis Durand. Nous en profitons pour dire que cette étude n'a été rendue possible que par ses nombreuses suggestions.

[5] Sur le comparatisme face au sacrifice, voir les remarques de J.-P. Vernant, «Cuisine grecque et immolation hindoue», *Le Monde de l'Education*, no. 13, janvier 1976, p. 31.

[6] *Studies in Historiography*, Londres, (1966) 1969, p. 246.

[7] Le terme *hûs* ou *sûs* s'applique aussi bien au porc qu'au sanglier (cf. *L.S.J.*, s.v.), ce qui indique bien que pour les Grecs la distinction entre le porc sauvage et son cousin domestique n'était pas très nette. De là la possibilité que le sacrifice alimentaire, théoriquement réservé aux animaux domestiques (cf. *supra*, p. 85), ait pu avoir pour objet les immenses bêtes hirsutes que l'on voit représentées par la peinture céramique. Voir la pixis béotienne Berlin 1727; *CVA*, Allemagne, fasc. 33, pl. 196, 1 et 4; *ABV*, 29/1 (ici, pl. 10, 2), et le dinos d'Athènes, Acropole 607; *CVA*, Grèce, fasc. 00, pl. 33; *ABV*, 107/1 (ici, pl. 11, 2). En dernier lieu, se reporter à B. A. Sparkes, «The taste of a Boeotian Pig», *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVII, 1967, pp. 116-127 et pll. XIV, XV a-b, XVII c, XX a et XXII.

[8] Employé par Ricci, *loc. cit.*, p. 48, n. 6.

[9] *Op. cit.*, p. 262. Exemples d'autels ensanglantés: i) Louvre G 496; *CVA*, France, fasc. 5, pl. 35, 2 et 4; *ARV*², 1190/24. ii) New York, coll. Gallatin; *CVA*, Etats-Unis, fasc. 1, pl. 25; *ARV*², 1333/12. iii) Oxford, Ashmolean Museum, 1931. 9; *Annuario della R. Scuola archeologica di Atene*, XXXVII-XXXVIII, 1959-1960, p. 336, fig. 20; *ARV*², 1069/2 (2).

[10] *Amníon*: *Odyssée*, III, 444 et J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 254, *Sphageîon*: cf. les textes rassemblés par J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec*, Aix-en-Provence, 1966, p. 180.

[11] Cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 261; *Odyssée*, XIV, 425 où Eumée assomme le porc qu'il sacrifie avec une bûche; voir aussi la terre-cuite thébaine du Louvre, inv. CA 2141 (1917); S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains, I. époques préhellénique, géométrique, archaïque et classique*, Paris, 1954, B. 122 et p. 21: «homme vêtu d'un pagne, assommant à l'aide d'un pilon un porcelet posé sur un billot à trois pieds».

[12] *Loc. cit.*, p. 48.

[13] Aristote (*Parties des Animaux*, 672b, 15-16) atteste de ce que les Grecs savaient que «le diaphragme sert de cloison entre la cavité abdominale et la région du cœur». ὅτι τοῦ διορισμοῦ χάριν ἐστὶ τοῦ τε περὶ τὴν κοιλίαν τόπου καὶ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν. Trad, et éd. P. Louis, Paris, 1956.

[14] *Kopís* est le terme propre pour désigner le couperet (Pollux, VI, 89; Eustathe, *Ad Iliadem*, XI, 638, p. 872, 1. 12, éd. J. A. G. Weigel, Leipzig, 1827). Cependant, *máchaira* fut le mot usuel pour désigner tous les types de coutelas, autant les armes que les ustensiles. Dans le domaine qui nous intéresse, la *máchaira* sera utilisée pour égorger et découper les victimes, aussi bien que pour cuisiner:

i) égorgement: Aristophane, *Paix*, 1017-1018; *Scholie à Aristophane*, *Paix*, 948, éd. F. Dübner, Paris, 1855; *Scholie à Euripide*, *Oreste*, 194, éd. G. Dindorf, Oxford, 1863, p. 80, 11; Aristophane, *Thesmophories*, 693; Porphyre, *De Abstinentia*, II, 30, éd. R. Hercher, Paris, 1858; Elien, *Varia Historia*, VIII, 3; *Revue de Philologie*, XL, 1966, pp. 70-71, 1. 25; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques*, Bruxelles, 1900, 832, 52.

ii) découpage: Pindare, *Olympiques*, I, 49; Euripide, *Cyclope*, 403; Hérodote, II, 41.

iii) cuisine: Alexis, fr. 174, 11K; ap. Athénée, 170c. Philémon le Jeune, fr. 1, 7K; ap. Athénée, 291e.

Les mythes et légendes en rapport avec la *máchaira* ont été recensés par M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, Liège, 1965, pp. 39-40. Il faut ajouter à ce dossier Aratos, *Phénomènes*, 130-132, où l'auteur attribue à la race de bronze le forgeage de la première *máchaira* et le sacrifice du premier bœuf domestique.

[15] Voir, *infra*, p. 117, n. 15.

[16] Paris, Fondation Custodia [Institut néerlandais], 3650.

[17] Ferrara T 256 B. VP.; *ARV*², 266/85.

[18] Euripide, *Electre*, 835-839; trad. et éd. L. Parmentier, Paris, 1948:
ὅπως παστήρια
θοινασόμεσθα, Φθιάδ' ἀντὶ Δωρικῆς
οἴσει τις ἡμῖν κοπίδ', ἀπορρήξω χέλυν;
Λαβὼν δὲ κόπτει. Σπλάγχνα δ' Αἴγισθος λαβὼν
ἤθρει διαιρῶν.

[19] *Parties des Animaux*, III, 4-13, et M. Detienne, «Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. III, IV, 4, 1974, 1203-1204. Cf. *infra*, Appendice I.

[20] *Parties des Animaux*, 672b, 10-12: «Or il se trouve que ces deux groupes de viscères sont séparés par le diaphragme. Cette division est appelée par certains centre phrénique; c'est lui qui isole le poumon et le cœur». Τυγχάνει δὲ ταῦτα κεχωρισμένα ἀλλήλων τῷ διαζώματι. Τοῦτο δὲ τὸ διάζωμα καλοῦσί τινες φρένας·ὃ διορίζει τόν τε πλεύμονα καὶ τὴν καρδίαν. Trad. et éd. P. Louis, *op. cit.*

[21] Euripide, *Electre*, 826-829, éd. L. Parmentier, *op. cit.*:
κἀνεῖτο λαγόνας. Ἱερὰ δ' ἐς χεῖρας λαβὼν
Αἴγισθος ἤθρει. Καὶ λοβὸς μὲν οὐ προσῆν
σπλάγχνοις, πύλαι δὲ καὶ δοχαὶ χολῆς πέλας
κακὰς ἔφαινον τῷ σκοποῦντι προσβολάς.

[22] J. Casabona, *op. cit.*, p. 16.

[23] No. 142,464, anciennement de la collection du prince Czartorviski à Goluchow; *CVA*, Pologne, fasc. 1, pl. 34 d; *ARV*², 797/142.

[24] Boudin: *haimátion*: *LSCG*, 151, A, 53; *LSAM*, 44, 12. Cf. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3e éd., Munich, 1920, p. 113.
phúskē : Cratinos, fr. 164K, ap. Athénée, 138e; Athénée, 139a.
Saucisse: *allâs* : Aristophane, *Acharniens*, 146.

[25] Cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 254.

[26] Aristote, *Histoire des Animaux*, 514b, 13; 524b, 13-14; Platon, *Timée*, 73a; l'emploi fait par Aristophane, *Nuées*, 160 et *Etymologicum Magnum*, s.v. χορδή: Χορδή· Σημαίνει τὸ ἔντερον.

[27] Platon, *Timée*, 73a et la note 1, p. 200, de l'édition de A. Rivaud, Paris, 1924.

[28] Deux termes désignent l'ensemble des parties intérieures: *entosthídia* (*endosthídia*) et *énkata*. Pour le premier terme, il faut invoquer la liste des composantes solides du corps dressée par le Pseudo Timée de Locres (*De Natura Mundi et Animae*, 100a-b, éd. W. Marg, Leyde, 1972): après avoir évoqué la mœlle, les os, les chairs et les nerfs, il écrit: «Quant aux *entosthídia*, il y en a une partie qui sert à la nutrition, une autre à la conservation». Les *entosthídia* regroupent donc le système digestif et les viscères («nutrition et conservation»). Pour *énkata*, on peut se fier à une liste semblable dressée au neuvième chant de l'*Odyssée* lorsqu'il nous est dit que Polyphème dévore les compagnons d'Ulysse sans rien en laisser: il mange l'intérieur, les chairs et les os pleins de mœlle (v. 293, éd. V. Bérard, Paris, 1924: ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόεντα. Cf. aussi la parodie de ce passage à laquelle se livre Lucien dans le *De Sacrificiis*, 13). Les deux termes dont Hésychius nous dit qu'ils étaient synonymes (s.v. ἐνδόσθια· ἔγκατα; éd. K. Latte, Copenhague, 1966) peuvent aussi, par synecdoque, désigner une seule de leurs parties constitutives, les *splánchna* ou les *éntera*. Ainsi, dans le traité des *Parties des Animaux* (684b, 25-34), Aristote emploie *endosthídia* lorsqu'il parle du système digestif (oesophage estomac et intestins). Inversement, on

retrouve *endosthídia* avec le sens de *splánchna* chez un scholiaste à l'*Iliade*: τῶν σπλάγχνων, ὅ ἐστι τῶν ἐντοσθιδίων, ἥπατος, νεφρῆς καὶ τῶν ἑξῆς (*Scholies b et T à l'Iliade*, I, 464 C, éd. H. Erbse, Berlin, 1969), et, de même, *énkata* prend le sens de «viscères» lorsque, dans l'*Odyssée* (XII, 363-364), «Homère» l'emploie comme synonyme de *splánchna*.

Ainsi, lorsque l'on mentionne dans des règlements cultuels l'attribution des *endosthídia* (*LSCG*, 60, 17 et 34 (Epidaure); *LSAM*, 70, 8 (Chalketor).), on ne peut affirmer avec certitude, comme cela a été fait, qu'il s'agisse là du don des *splánchna*; cf. F. Puttkammer, *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, diss. Königsberg, 1912, p. 31 et n. 2 (Chalketor) et *Syll.*[3], 998, n. 8 (Epidaure).

[29] Bien que les textes que nous citions aient été maintes fois analysés, la bipartition de l'intérieur de la victime ne semble avoir été remarquée que par R. K. Yerkes (*Le Sacrifice*, trad. fr. H. E. del Medico, Paris, 1955, p. 137) qui donne toutefois une mauvaise définition des *splánchna*: «Les *splánchna* étaient les organes situés au-dessous du diaphragme, — foie, rognons, etc., — qu'il convient de distinguer des *éntera* (entrailles)».

[30] *Agamemnon*, 1219-1222, éd. et trad. P. Mazon, Paris, 1925:

παῖδες θανόντες ὡσπερεὶ πρὸς τῶν φίλων,
χεῖρας κρεῶν πλήθοντες, οἰκείας βορᾶς,
σὺν ἐντέροις τε σπλάγχν' ἐποίκτιστον γέμος,
πρέπουσ' ἔχοντες, ὧν πατὴρ ἐγεύσατο.

[31] *LSCG*, 151, A, 33-35. La restitution d'*éntera* ici est autorisée par la présence du terme à la ligne 36. Cf. P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig et Berlin, 1910, p. 76.

[32] Anaxippe, fr. 6K, ap. Athénée, 169b; Callimaque, *Aetia*, III, fr. 75, 11 éd. R. Pfeiffer, Oxford, 1949; Euripide, *Electre*, 819 et la note à ce vers de l'édition L. Parmentier (*op. cit.*, p. 224, n. 1). Bien que ce ne soit manifestement pas le cas sur notre hydrie, le dépouillement peut aussi avoir lieu immédiatement après l'égorgement: cf. Euripide, *Electre*, 819-825.

[33] Cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 262; F. Puttkammer, *op. cit.*, pp. 7-8 et 65-68.

[34] Cf. *Scholie à Oppien*, *Halieuticon*, II, 622 éd. U. C. Bussemaker, Paris, 1849:
ἄρταμος πᾶς σφαγεὺς καὶ φονεύς, κυρίως δ'ὁ μάγειρος, ὁ κατ'ἄρθρα τέμνων. Aussi ces mots que Platon (*Phèdre*, 265e) fait prononcer à Socrate sur la méthode dialectique: «C'est en retour, d'être capable de détailler par espèces, en observant les articulations naturelles (διατέμειν κατ'ἄρθρα); c'est s'appliquer à n'en casser aucune partie et d'éviter les façons d'un mauvais dépeceur». Trad. L. Robin, Paris, 1961. Voir aussi, Platon, *Politique*, 287c.

[35] «Griechische Opferbräuche», *in Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Bâle, 1946, pp. 215-216.

[36] *Antigone*, 1005-1011, éd. et trad. A. Dain et P. Mazon, Paris, 1955:

Εὐθὺς δὲ δείσας ἐμπύρων ἐγευόμην
βωμοῖσι παμφλέκτοισιν· ἐκ δὲ θυμάτων
Ἥφαιστος οὐκ ἔλαμπεν, ἀλλ'ἐπὶ σποδῷ
μυδῶσα κηκὶς μηρίων ἐτήκετο
κἄτυφε κἀνέπτυε, καὶ μετάρσιοι
χολαὶ διεσπείροντο, καὶ καταρρυεῖς
μηροὶ καλυπτῆς ἐξέκειντο πιμελῆς.

Nous avons modifié la traduction pour laisser apparaître le terme grec *mēría*.

[37] Ménandre, *Samienne*, 189; *Id.*, *Duscolos*, 452 éd. J.-M. Jacques, Paris, 1963; Anonyme, ap. Clément d'Alexandrie, *Stromateis*, p. 851 Potter.

[38] *Op. cit.*, p. 237.

[39] Plutarque, fr. 157, éd. F. H. Sandbach, Londres et Cambridge, 1969; ap. Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 1, 2 = fr. 78, A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Giessen, 1914. Cf. aussi Plutarque, *Moralia*, 141 e-f.

[40] Providence, no. 25.076A.B; *CVA*, Etats-Unis, fasc. 2, pl. 13 d; *ARV*[2], 57/44. Le vase du musée de Salerne est à figure noire. Sa photographie a été fournie par le professeur Panebianco.

Bien que l'identification soit moins facile, la peinture de trois autres vases nous semble représenter des pattes sans fémur: i) lécythe: Agrigente 26 [715]; *ARV*², 521/49 (29); ici, pl. 17 ii) amphore: Boston, Museum of Fine Arts, 10.184; *ARV*², 553/39 (32); iii) lécythe: Londres, British Museum, 1928. I — 17.60; *ARV*², 660/28; ici, pl. 11, 1.

[41] Museum of Fine Arts, no. 99,527; *ABV*, 430/25.

[42] Question 10, *Moralia*, 696e.

[43] Sur le thème des *splanchnoptes*, omniprésent dans la peinture céramique grecque, cf. G. Rizza, «Una nuova pelike a figure rosse e lo 'splanchnoptes' di Styppax», *Annuario della R. Scuola archeologica di Atene*, XXXVII-XXXVIII, 1959-1960, pp. 321-345.

[44] Sur la part respective du bouilli et du rôti, du chaudron et de la broche, cf. M. Detienne, *loc. cit.*, pp. 1201-1203.

[45] *Anthologie Palatine*, V, 306.

[46] Anaxippe, fr. 6K, ap. Athénée, 169b; Aristophane, *Guêpes*, 1155; *Id.*, *Cavaliers*, 772; *Anthologie Palatine*, VI, 101; Eustathe, *Ad Iliadem*, XI, 638, p. 872, 11-12 éd. J. A. G. Weigel, *op. cit.*; *Revue de Philologie*, XL, 1966, pp. 70-71, lignes 14-15; *BCH*, XCVIII, 1974, II, p. 645, ligne 2.

[47] Alexis, fr. 173, 12K, ap. Athénée, 386b; Anaxippe, fr. 1, 23K, ap. Athénée, 404b; Dion Chrysostome, *Orationes*, IV, 44 (éd. G. de Budé); Platon, *Euthydème*, 301c. A l'époque archaïque, le verbe employé est *mistúllō*: cf. *Iliade*, I, 465; VII, 317; IX, 210; *Odyssée*, XIV, 75; 430; Sémonide d'Amorgos, fr. 24 Bergk, ap. Athénée, 659f. A l'époque classique, *mistúllō* ne sera employé que deux fois en ce sens, dans des contextes où la volonté archaïsante des auteurs est évidente: par Cleidemos dans son histoire des origines de l'Attique (*FGrHist* 323 F 5a; ap. Athénée, 660a-b), et par le poète comique Straton (fr. 1, 42K, ap. Athénée, 383b, dont une version plus longue a été retrouvée sur un papyrus: cf. D. L. Page, *Literary Papyri*, Londres et Cambridge, 3e éd., 1950, no. 57), qui le met dans la bouche d'un cuisinier dont on nous dit qu'il emploie le jargon homérique.

[48] Schloss Fassanerie, Adolphseck no. 120; *CVA*, Allemagne, fasc. 16, pl. 63, 1-4 et pl. 64, 1-2.

[49] Cf. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 93 et n. 53; B. Borecky, «The primitive origin of the Greek conception of equality», *in Geras, Studies presented to George Thompson* ..., Prague, 1963, pp. 49 et 57-58.

[50] M. Detienne, *op. cit.*, p. 93.

[51] *Iliade*, I, 468; VII, 320; IX, 225; *Odyssée*, VIII, 98; XIX, 425.

[52] *Souda*, s.v. δαιτρός· Δαιτὸς ἐίσης· ἰσομοίρον τροφῆς. Ed. G. Bernhardy, Halle, 1843.

[53] Dosiadas, *FGrHist* 458 F 2, ap. Athénée, 143c: παρατίθεται δὲ τῶν παρόντων ἴσον μέρος ἑκάστῳ; cf. aussi Pyrgion, *FGrHist* 467 F 1, ap. Athénée, 143e: μερίζουσι τῶν παρατιθεμένων ἅπασι·

[54] *Moralia*, 644c.

[55] *Ibid.*, 643a; Demetrios de Skepsis, fr. 16 éd. R. Gaede, diss. Griefswald, 1880, ap. Athénée, 425c; *Souda*, s.v. Κρεωδαισία.

[56] *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*, I, Paris, 1945, p. 49 et n. 8.

[57] *LSCG*, 33, B, 24-27:
νεμ]όντων τὰ κρέα τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων ἐν
[Κεραμεικῶ]ι καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις κρεανομίαις·ἀ[π]-
[ονέμειν δὲ] τὰς μερίδας εἰς τὸν δῆμον ἕκαστον κατὰ [τ]-
[οὺς πέμπον] τὰς ὁπόσους ἂν παρέχηι ὁ δῆμος ἕκαστος·

[58] *LSAM*, 39, 22-25: τοὺς δὲ ἱροποιοὺς παραλ-
αβόντας τὰ κρεῖα τῶν κουρείων καὶ τὰ
αὐτοὶ θύουσι νέμειν μερίδας κεφαληδὸν
πᾶσι Θηβαίοις καὶ τοῖς πολίταις ὅσοι ἂν ... VAC...

[59] F. Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene*, 1906 (réimp. 1968), 123, 6-7:
κρεαδοτήσειν τοὺς ἀλειψαμένους ἅπαντας καὶ
δώ[σει]ν ἑκάστῳ βοιείου κρέως μνᾶν Εὐβοϊκήν.

[60] Dosiadas, *loc. cit.*, ap. Athénée, 143d: ἀπὸ δὲ τῆς τραπέζης τὰ βέλτιστα τῶν παρακειμένων ἡ προεστηκυῖα τῆς συσσιτίας γυνὴ φανερῶς ἀφαιροῦσα παρατίθησι τοῖς κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σύνεσιν δεδοξασμένοις.

[61] *Odyssée*, XIV, 432-438. Cf. aussi *Iliade*, VII, 320-322, où Agamemnon fait de même pour Ajax.

[62] Plutarque, *Moralia*, 642e-f, trad. F. Fuhrmann, Paris, 1972: «Quand j'exerçais la charge d'archonte éponyme dans ma patrie, les repas étaient le plus souvent des distributions (*daîtes*) et chacun dans les sacrifices se voyait attribué une part au sort».

[63] *LSAM*, 50, 34-36: ὄπτησις σπλάγχνων, χρεῶν ἕψησις, τῆς ὀσφύος καὶ // τῆς πεμπάδος, ἣν στεφανηφόροι ἴσχοσιν, ἕψησις καὶ διαίρεσις, καὶ μοίρης λά // ξις.

[64] *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Thèse de IIIe cycle, Histoire, U. Paris VIII, Vincennes, 1975, p. 64.

[65] Cratère à colonnes no. B 362; cf. G. Rizza, *loc. cit.*, p. 331 et n. 1. Voir aussi *infra*, p. 117, n. 15, v).

[66] *LSCG*, 55, 10 (Attique); 120, 6 (Chios); 156, B, 15 et 166, 64 (Cos); *LSAM*, 21, 6 (Erythrées); 44, 12-13 et commentaire (Milet); 56, 21 (Hyllarima); 59, 3 (Iasos); 70, 7 (Chalketor); 72, 44 (Halicarnasse); *LSS*, 40, B, 2 (Delphes); 93, 2 (Ialysos); 115, B, 16 (Cyrène); 121, 20 (Ephèse).

[67] Sur ces parts, cf. *LSAM*, 21, commentaire.

[68] Cf. les textes rassemblés par M. Delcourt, «Tydée et Mélanippe», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXVII, 2, 1966, pp. 173-174. Plusieurs des textes mentionnés là montrent que, malgré les interdits pythagoriciens relevés par Mme. Delcourt, la cervelle était mangée par les anciens. Il faut maintenant ajouter à ces textes un fragment anonyme de comédie dans lequel un cuisinier se vante d'avoir chipé un morceau de cervelle en préparant un banquet (fr. 59 b, D. L. Page, *Literary Papyri*, *loc. cit.*). La cervelle devait généralement être attribuée avec la tête, car on ne retrouve qu'une mention de son attribution dans l'ensemble des lois sacrées consignées par F. Sokolowski: *LSS*, 93, 2 (Ialysos).

[69] II, 39; trad. Ph.-E. Legrand, Paris, 1930: «la tête coupée est emportée, chargée de malédiction; là où il y a un marché et des commerçants grecs fixés dans le pays, on la porte au marché et on la vend; s'il n'y a pas de Grecs présents, on la jette dans le fleuve».

[70] *LSCG*, 120, 6 (Chios); *LSAM*, 21, 3 et 6 (Erythrées); *LSS*, 93, 2 (Ialysos); 121, 20 (Ephèse).

[71] K. Meuli, *loc. cit.*, pp. 222-223; P. Stengel, «Die Zunge der Opfertiere», *in Opferbräuche der Griechen*, *loc. cit.*, pp. 172-177.

[72] *LSCG*, 11, B, 7 et commentaire.

[73] *Odyssée*, III, 341; Apollonius de Rhodes, I, 517-518; Dieuchidas, *FHG*, IV, 390, fr. 8, ap. *Scholie C à Apollonius de Rhodes*, I, 516-518, éd. C. Wendel, 2e éd., Berlin, 1958. P. Stengel a relevé une série de textes qui laissent voir que c'est pour Hermès que les langues étaient brûlées sur l'autel. Il raccorde des documents à ceux qui mentionnent la langue parmi les émoluments des prêtres par le raisonnement suivant: 1. il y a eu confusion dans les textes entre Hermès, le héraut de Zeus, et les *kérukes*, les hérauts des hommes; 2. à haute époque, les hérauts étaient sacrificateurs, et les textes précédemment mentionnés indiquent qu'on leur donnait les langues des victimes; 3. à l'époque classique, ce sont les prêtres qui reçoivent cet organe; 4. donc, la langue a toujours été donnée au sacrificateur.

Les faiblesses de cette thèse nous semblent nombreuses: il faut non seulement lire «hérauts» lorsque les textes nous disent «Hermès» (1.), mais il faut aussi comprendre que les langues étaient «données», alors que les documents mentionnent «brûlées» (2.). Il faut de plus accepter que les hérauts aient été les spécialistes du sacrifice à l'époque archaïque (2.), ce qui, nous l'avons montré (*supra*, pp. 6 sq.), n'est pas exact. Enfin, il faut accepter de croire que les prêtres recevaient automatiquement les langues à l'époque classique (3.), ce qui, pour les raisons que nous avons indiquées plus haut (*supra*, p. 52), est loin d'être établi. Nous persistons donc à croire que dans certains rituels les langues des victimes étaient mises à brûler sur l'autel.

[74] *Loc. cit.*, p. 49.

[75] Sur les broches et les instruments de boucherie en général, voir A. Fuhrmann, «Zu der Busiris-Pelike des Pan-Malers», *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes*, XXXIX, 1952, p. 29.

[76] i) coupe: Louvre F 121; *ABV*, 231/7 ii) olpe: Louvre F 338; *ABV*, 536/35 iii) olpe: Berlin F 1919; *ABV*, 536/36 iv) olpe: Londres, British Museum, B 473; *ABV*, 536/37 v) olpe sur fond blanc: Gotha, Schlossmuseum, AHV 44; *CVA*, Allemagne, fasc. 24, pl. 40, 5; *ABV*, 537. La coupe i) est signée par Nikosthenes; d'après Beazley ii) iii) et iv) sont du peintre de Vatican G 49, et v) «is not far from them in style». Voir aussi G. Rizza, *loc. cit.*, p. 333 sur ii) iii) et iv).

[77] No. 253; *CVA*, Allemagne, fasc. 10, pl. 39, 3.

[78] On sait que le soufflet (*rhipís*) faisait partie des instruments du cuisinier: cf. *Anthologie Palatine*, VI, 101; 306.

[79] Cf. M. Detienne, *loc. cit.*, p. 1204.

[80] Euripide, *Electre*, 819 sq.

[81] Alexis, fr. 173, 11-12K, ap. Athénée, 386b; Straton, fr. 1, 40-41K, ap. Athénée, 383a-b. Cités, *supra*, pp. 34-35.

[82] Alexis, fr. 174, 11K, ap. Athénée, 170c; Philémon le Jeune, fr. 1, 6-7K, ap. Athénée, 291e.

[83] Anaxippe, fr. 1, 23K; ap. Athénée, 404b. Jeu de mots semblable en Ménandre, *Samienne*, 464 éd. J.-M. Jacques, Paris, 1971 = 292 éd. F. H. Sandbach, *Menander Reliquiae Selectae*, Oxford, 1972.

[84] *Paîs*: Ménandre, *Duscolos*, 546-551 éd. J.-M. Jacques, *op. cit.* *Diákonos*: Posidippe, fr. 26, 1K; ap. Athénée, 376e. Cf. aussi l'oinochoé de Boston, 99.527; J. Boardmann, *Athenian Black Figure Vases*, Londres, 1974, fig. 287; *ABV*, 430/25 (ici, pl. 15, 2).

[85] *Supra*, p. 32.

[86] *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 10; éd. C. L. Kaiser, Leipzig, (1870-1871) 1964: τὰ μὲν δέροντας αὐτούς, τὰ δὲ κόπτοντας ... Cf. L. Robert, «De Cilicie à Messine et à Plymouth, ...», *Journal des Savants*, juill.-sept. 1973, pp. 186-187.

[87] Voir F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, (1909) 1967, *passim*, et en particulier, pp. 337 sqq.

[88] *IG*, IX 1², 252.

[89] P. Lebas et W. H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, II, Paris, 1870, p. 82.

[90] *IG*, V 1, 208, 8-9; 209, 29, 31, 33.

[91] *IG*, XII 5, 54, 7: μ[αγείρου (?)--]. Le premier éditeur avait cependant lu *N*....: cf. A. Ridder, *BCH*, XXI, 1897, pp. 20 sqq.

[92] Euphron, fr. 10K; ap. Athénée, 377d.

[93] *IG*, V 1, 210. Cf. P. Lebas et W. H. Waddington, *op. cit.*, pp. 84-87, no. 163c; F. Vian, «Les géants de la mer», *Revue archéologique*, XXII, 2, 1944, pp. 99-101. Les autres listes de cette association (*IG*, V 1, 211-212) font mention de *mágeiroi*, mais non d'*opsopoioí*.

[94] Sur des *mágeiroi* bouchers à Delphes, cf. *excursus*, *supra*, p. 59.

[95] *LSCG*, 33B.

[96] *Ibid.*, lignes 10-11 et 24.

[97] *Ibid.*, ligne 28.

[98] E.g.: *LSCG*, 98 (*próbouloi*); *LSS*, 61 (épimélètes).

[99] Cf. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, Paris, 1970, p. 218.

[100] *Ibid.*, p. 262 et *supra*, p. 28.

[101] *Euthydème*, 301c.

[102] Alexis, 173, 12K, ap. Athénée, 386b; Anaxippe, fr. 1, 23K, ap. Athénée, 404b; Ménandre, *Samienne*, 464 éd. Jacques, *op. cit.* = 292 éd. Sanbach, *op. cit.* Cf. aussi les synonymes de *katakóptō*:

i) ἀρταμέω (Hésychius, s.v. ἀρταμεῖν, éd. K. Latte, Copenhague, 1953: ἀρταμεῖν· κατακόπτειν) utilisé par Euripide, *Electre*, 816.

ii) δαιτρεύω (*Scholie B à l'Odyssée*, XIV, 433 éd. G. Dindorf, Oxford, 1855: δαιτρεύσων· κατακόψων αὐτά) utilisé par «Homère».

iii) μαγειρεύω (*Scholie Q à l'Odyssée*, XIV, 433, éd. G. Dindorf, *op. cit.*: δαιτρεύσων· κατακόπτων αὐτά, μαγειρεύων et *Scholie à Euripide, Alceste*, 494, éd. Ed. Schwartz, Berlin, 1887-1891, vol. II, p. 229: ἀρταμοῦσιν· μαγειρεύουσιν) utilisé en ce sens par Plutarque, *Moralia*, 704a et Porphyre, *De Abstinentia*, III, 18.

[103] Pour les raisons exposées *supra*, p. 54, on ne peut considérer que les termes *païs* et *diákonos* désignent une catégorie de bouchers.

[104] Les termes *kreōpōlēs* et *makellários* ne désignant pas le boucher au sens où nous l'entendons, mais proprement «le vendeur de viande», il n'y sera pas fait allusion ici. Ils seront étudiés au chapitre 4.

[105] Denys d'Halicarnasse, XII, 2, 8; éd. E. Cary, Londres et Cambridge, 1937.

[106] VII, 25; éd. E. Bethe, Leipzig, 1900-1937 (réimp. 1967): χρεωπώλια καὶ χρεωπῶλαι καὶ χρεωπωλεῖν· τοὺς δ'αὐτοὺς καὶ μαγείρους λέγουσιν· καὶ χρεωδαίτας δ'ἂν εἴποις ...

[107] Eustathe, *Ad Iliadem*, E, 514; p. 577, 45-46 éd. J. A. G. Weigel, *op. cit.*: Ἄρταμος ..., ὅς ἐστι χρεουργός, μάγειρος, φονεύς ... Le texte des *Anecdota Graeca* est cité *supra*, p. 98, n. 68. *Kreourgós* est employé par Eschyle (*Agamemnon*, 1592) comme adjectif dans le cadre de l'expression χρεουργὸν ἦμαρ, «jour de boucherie», c'est-à-dire, «jour de sacrifice»: cf. F. Zeitlin, «The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*», *TAPA*, 96, 1965, p. 469.

[108] Voir, par exemple, Eustathe, *Ad Odysseam*, p. 1761, 34 sqq., éd. Weigel, *op. cit.*; Hérodien, I, 198, 9-10 et II, 412, 14 éd. A. Lentz, Leipzig, 1867-1870 (réimp. 1965). Cette étymologie est impossible pour le sens: cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, Paris, 1974, p. 656. Elle est toutefois justifiable d'un point de vue purement morphologique: voir H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1970, II, p. 156; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Oldenbourg, 1950 (1966), p. 186; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Munich, 1938 (1959), I, p. 471, n. 12.

[109] VI, 34 éd. E. Bethe, *op. cit.*: χρεωδαίτης [δ']ὁ διατέμνων ὃν καὶ μάγειρον καὶ ἄρταμον ἔνιοι καλοῦσιν· ἔστι δὲ καὶ παρὰ Λακεδαιμονίοις ἀρχή τις [ὁ] χρεωδαίτης.

[110] «Demiurgos», *Historia*, VI, 4, 1957, pp. 385-415. Sur les fonctionnaires civils, voir aussi L. Jeffery, «Demiourgoi in the Archaic Period» *Archeologica Classica*, XXV-XXVI, 1973-1974, pp. 319-330.

[111] *Lysandre*, XXIII, 11 (447a-b), trad. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 1971. Nous avons modifié la traduction pour laisser apparaître le terme grec *kreodaítēs*.

[112] *Agésilas*, VIII, 1 (599f). Philodemos (*Peri Kakiōn*, X, col. XV, 10 éd. C. Jensen, Leipzig, 1911) fait aussi mention de l'anecdote, mais son témoignage n'apporte rien de plus que celui de Plutarque.

[113] *Moralia*, 644b; trad. F. Fuhrmann, Paris, 1972. Nous avons modifié la traduction pour laisser apparaître le terme grec *kreodaítēs*.

[114] R. Flacelière et E. Chambry (*op. cit.*) traduisent le terme par «intendant»; P. A. Clement et H. B. Hoffleit rendent le mot par «distributor of meat» dans leur traduction des *Propos de Table* (Londres et Cambridge, 1969). V. Ehrenberg («Der Damos im archaischen Sparta», *Hermes*, LXVIII, 1933, p. 293 et n. 2) utilise le terme «Fleischverteiler», et F. Puttkammer (*op. cit.*, p. 57) tient aussi le *kreodaítēs* pour un distributeur de viande. Notons finalement, sans que l'on puisse dire s'il s'agit du magistrat ou de son homonyme artisan, que la *Souda* (s.v. Κρεωδαισία) définit le *kreodaítēs* comme le χρεωδότης, le «donneur de viande».

[115] Toujours sans que l'on sache s'il s'agit du magistrat ou de l'artisan, Hésychius nous fournit l'équivalence suivante: χρεωδαίτης· ὁ δαιτρός. Ed. K. Latte, Copenhague, 1966.

[116] Dosiadas, *FGrHist* 458 F 2; ap. Athénée, 143d.

[117] *Iliade*, XIX, 44.

[118] *Syll.*[3], 244A, 29-30; B, 55-57; D, 19-21; E, 37-38; 245G, 42-44; 248K2, col. II, 2-3; L, 64-65; *BCH*, XXVI, 1902, p. 93. A compter de l'automne 343/2 (245G), le salaire semble

passer à six drachmes, quatre oboles: le nombre ἕξ (6) est attesté en 245G et restitué en 248L et *BCH*, 1902 où le numéral n'occupait que deux espaces sur les tablettes gravées de façon très régulière. Cependant, en 248K2, l'espace correspondant au nombre de drachmes est de quatre lettres; on a restitué ἑπτά (7), mais tout autre numéral de quatre lettres a pu être inscrit.

[119] *Syll.*[3], 244A, n. 9: «πρόβατα non pertinent ad ἀγέλας καὶ θρέμματα Apollinis, ut voluit B[ourguet], sed victimae sunt quae ante conventum pylaicum coëmptae aut ex illis gregibus depromptae custodiri debebant, donec singulis diebus immolabantur. μάγιροι τῶν ἱερείων (hostiarum) non cum B[ourguet] coqui sacerdotum, intellegendi sunt 'ad sacrarum epularum apparatum spectantes' (*Syll.*[2], 140, 23), neque cum Dttb [Dittenberger], coqui 'qui naopoeis in opere occupatis cenam coquant' (1.1.), sed haud dubie cultrarii vel lanii, qui victimas (πρόβατα) modo recensitas mactant».

[120] Même si l'affirmation est vraisemblable (cf. *supra*, p. 33), ce n'est donc pas sur ces textes que l'on peut s'appuyer pour affirmer que des *mágeiroi* secondaient le personnel du sanctuaire de Delphes en sacrifiant et découpant les victimes qui étaient offertes avant les consultations oraculaires. Cf. G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 70 et n. 2, où l'auteur renvoie à l'édition que fit E. Bourguet des textes dont il est question ici (*Fouilles de Delphes*, III, 5, Paris, 1932).

NOTES APPENDICE III

[1] *Parties des Animaux*, III, 4-13. La liste est dressée en 672b, 8-9.

[2] *LSAM*, 44, 1-8: [τούτοις δὲ οἳ] ἐπρίαν[τ//ο] τὰς ἱερε[ω]-
σύνας γίνε//[σ]θαι· τὰ δέρματα πάντα//[ὅ]σ'ἂν ἡ
πόλις ἔρδ[η]ι, σπ[λ//ά]γχνα καὶ νεφρὸν κα[ὶ// σ]κο-
λιὸν καὶ [ἱ]ερὴμ μοί[ρ//η]ν καὶ τὰς γλάσσας πά[σ]//ας·

[3] *Ibid.*, 52, 3-8: Θυέτωσα(ν) δὲ καὶ οἱ παιδονόμοι
ὑπὲρ τῆς ὑγίας τῶν παίδων ἐν τῆι αὐτῆι ἡ-
μέραι οἶν καὶ διδ(ό)τωσαν τῶι ἱερεῖ σπλάγχνα,
νεφρόν, σκολιόν, ἱερὰν μοῖραν, γλῶσ(σ)αν, σκέλος
δεξιὸν εἰς κοτυληδόνα τετμημένον καὶ
τὴν δορὰν καὶ τὰ λοιπὰ ἱερά.

[4] *Ibid.*, 48, 15-18: ἐὰν δέ τις θύειν βούλ[ηται]
[τῶ]ι Διονύσω γυνή, διδότω γέρη τῆι ἱερείαι σπλάγχνα, νεφ[ρόν],
σκολιόν, ἱεράμ' μοῖραν, γλῶσσαν, σκέλος εἰς κοτυληδόνα [ἐκ]-
[τ]ετμημένον·

[5] *Scholies b et T à l'Iliade*, I, 464 C, éd. H. Erbse, Berlin, 1969: τῶν σπλάγχνων, ὅ ἐστι τῶν ἐντοσθιδίων, ἥπατος, νεφρῆς καὶ τῶν ἑξῆς· «*splánchna*: ce sont les parties intérieures, foie, rein, et le reste».

[6] *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, diss. Königsberg, 1912, p. 14, n. 2: «pecoris intestina v. 4 [de *LSAM*, 44] *splánchna* vocantur».

[7] Puttkamer hésite sur la signification du terme *skolión* utilisé en *LSAM*, 44, 6: «Quae pars victimae voce *skolión* significetur, adhuc obscurum est, sed interiorem quandam esse partem verisimile mihi videtur» (*op. cit.*, p. 14). Cependant, le nom même du morceau, *skolión*, «le sinueux», le désigne comme l'intestin. Ainsi, voir *L.S.J.*, s.v. *skoliós*, III.

[8] Autres cas que ceux mentionnés précédemment: *LSAM*, 24, lignes 16, 19-20 et 21.

[9] Cf. la citation de M. Launey rapportée par L. Robert, *Le Sanctuaire de Sinuri*, Paris, 1945, p. 49, n. 8.

[10] M. Detienne, «Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. III, IV, 4, 1974, p. 1206.

[11] Voir *Parties des Animaux*, 667b, 9-10 et la note 3, p. 81 de l'édition de P. Louis, Paris, 1956.

[12] 667a, 34-667b, 4; trad. P. Louis, *op. cit.* Souligné par nous.

NOTES CHAPITRE IV

[1] *Onomasticon*, VII, 25, cité *supra*, p. 114, n. 106.

[2] *Caractères*, IX, 4; trad. O. Navarre, 2e éd., Paris, 1931. Voir aussi Machon, fr. XVI, 300-310 éd. A. S. F. Gow, Cambridge, 1965; ap. Athénée, 580 c-d. A compter de l'époque romaine, on retrouve la transcription μάκελλος (du latin *macellum*) pour désigner le marché aux viandes (cf. H. Estienne, *Thesaurus graecae linguae*, Paris, 1831-1865 (réimp. Graz, 1954), *s.v.*; *IG*, V 1, 149 et 151). On note aussi dans une fable d'Esope (134 Halm = 107 Chambry) la transcription μακελλάριος (latin *macellarius*) pour désigner le boucher.

[3] Vers 489 et 160-161 respectivement.

[4] Platon, *Lois*, 849d 4-6; éd. et trad. A. Diès, Paris, 1956: καὶ ζῴων διαμερισθέντων μάγειροι διατιθέσθων ξένοις τε καὶ δημιουργοῖς καὶ τούτων οἰκέταις.

[5] *Oneirocriticon*, III, 56, p. 187 Hercher = p. 228 Pack: Οἱ δὲ ἐν ἀγορᾷ μάγειροι οἱ τὰ κρέα κατακόπτοντες καὶ πιπράσκοντες.

[6] Par exemple: scholies 279a II, 279b, 279d, 279e, 301, 302a, 343b, 343d, 345a I, 345a II, 345b, 345c, 372a, 372b. Citées selon la numérotation de l'édition de D. M. Jones et N. G. Wilson, Leyde, 1969.

[7] Esope, 301 éd. Halm = 246 éd. Chambry; Philon de Byzance, Belopoeïca, 86, 38; Alexis, fr. 98, 23-24K, ap. Athénée, 568d et Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III, 2, 8, p. 256 éd. Potter; *BCH*, LIX, 1935, p. 440, ligne 56 (inscription d'Akraipha de Béotie du Ier siècle de notre ère) et le commentaire de L. Robert, p. 448 et n. 4.

[8] *LSCG*, 10, C, 3-22:

[κ]αὶ τὸς h[ιεροποι//ὸς τõι Λεõ[ι θύεν τ]-
[έ]λεον: λε͂χ[σιν] // [ὀ]βολõν: hε[κάστοι]
[Σ]καμβονι[δõν: καὶ] // [τ]ὸς μετοίκ[ος λαχ]-
[ε͂]ν: ἐν ἀγορᾶ[ι τε͂ι Σ//κ]αμβονιδõ[ν ....]
[ί]οισι: δρᾶν [τέλεο//ν]: νέμεν δὲ: ἐ[ς ἴσον]
[π]ά[ν]τα: τõι: σ[φαγεῖ] // [χ]ο[ρδ]εῖον: κα[ὶ ...]
[...]τοντα: ἐπ[ὶ....] // [..]εν· Χσυνοι[κίοι]-
[ς]: ἐμ πό[λ]ει: τέ[λεον] // [τ]ὰ [δ]ὲ κρέα: ἀπο[δόσ]-
θαι ὀμά: Ἐπιζε[φύρ] // [ο]ισι: ἐμ Πυθίο[ι ἀμ]-
νόν: τὰ δὲ κρέα [ἀπο] // δόσθαι ὀμά: [.....]

[9] *LSAM*, 54, 1-3:

ἐν τῆι σκην[ῆι ...]ν. εἰ δὲ μή, ἐξε[ῖ]-
ναι τῶι βουλομένωι λαμβάνειν·
πωλεῖσθαι δὲ πάντα σταθμῶι·

[10] L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri*, Paris, 1945, p. 50.

[11] Première attestation dans les *Cavaliers* d'Aristophane (424 av. J.-C.). Cf. *supra*, p. 62.

[12] Voir Théophraste, *Caractères*, IX, 4; XX, 7; Esope, 246, éd. Chambry = 301, éd. Halm = 66, éd. Perry; Teles, II, p. 12 éd. Hense = R. E. Wycherley, *The Athenian Agora*, III, Princeton, N. J., 1957, p. 187, no. 614; Ecphantide, fr. 1K, ap. Athénée, 96c. Voir aussi les passages de la *Vie d'Esope* et de Planude mentionnés *infra*, p. 119, n. 46.

[13] Machon, fr. 4, éd. A. S. F. Gow, Cambridge, 1965, ap. Athénée, 243f-244a:

Ὁ Χαιρεφῶν κρεάδι' ὠψώνει ποτέ,
καὶ τοῦ μαγείρου, φασίν, ὀστῶδες σφόδρα
αὐτῷ τι προσκόπτοντος ἀπὸ τύχης κρέας
εἶπεν, Μάγειρε, μὴ προσίστα τοῦτό μοι
τοὐστοῦν. ὁ δ'εἶπεν, Ἀλλὰ μὴν ἔστιν γλυκύ
[καὶ μὴν τὸ πρὸς ὀστοῦν φασι κρέας εἶναι γλυκύ]
ὁ Χαιρεφῶν δέ, Καὶ μάλ', ὦ βέλτιστ', ἔφη,
γλυκὺ μὲν προσιστάμενον δὲ λυπεῖ πανταχῇ.

[14] *Moralia*, 643a, trad. F. Fuhrmann, Paris, 1972. Nous avons modifié la traduction de façon à rendre avec plus de précision les termes grecs que nous avons transcrits entre parenthèses.

[15] En plus des textes cités à la note 12 voir Platon, *Lois*, 849d; Plutarque, *Démétrius*, 11 (893f); Artémidore, III, 56; Alexis, fr. 98, 23-24K, ap. Athénée, 568d.

Il n'y a pas, à notre connaissance, de vase dont la peinture représente la vente de viande. Un cratère en calice de Lipari (*Dedalo*, VII, 1926-1927, p. 408; P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic*, Paris, 1931, pl. XXXVI, 2) montre un marchand de thon et un client, une pièce de monnaie à la main. On ne retrouve cependant pas de scène semblable représentant un boucher. Sans la présence d'indices aussi clairs que la représentation d'un client et d'une pièce de monnaie, il devient presque arbitraire de déterminer quelles sont les scènes de découpage qui se rattachent au sacrifice et quelles sont celles qui sont liées à une mise à mort pour des fins commerciales. C'est ainsi que T. B. L. Webster (*Potter and Patron in Classical Athens*, Londres, 1972, p. 248) écrit: «All these pictures of men dealing with meat are preparations for or aftermath of a sacrifice». Cependant, si l'on écarte les scènes où les personnages s'adonnant au découpage sont couronnés (pl. 5,2 et 15,2), où ils agissent dans le cadre de banquets et de distributions (Louvre, E 635; *Journal of Hellenic Studies*, LXXXII, 1962, pl. VIII, 6; H. Payne, *Necrocorinthia*, Londres, 1931, no. 780; ici, pl. 12, 1. Louvre, C 10918; *Journal of Hellenic Studies*, LXXXV, 1965, pl. XXX, 5a; *ARV²*, 467/130; ici, pl. 12, 2), et où ils sont en train d'embrocher la viande pour le transport après le sacrifice (cf. *supra*, pp. 52-53 et pl. 5,2; pl. 7, 1-2), il reste, à notre connaissance, cinq scènes qui peuvent représenter des bouchers à l'œuvre:

i) canthare en forme de tête de satyre: Ferrara T 256 B. VP.; *ARV²*, 266/85; ici, pl. 20 (cf. *supra*, p. 46).

ii) pelike à figure noire: Paris, Fondation Custodia [Institut néerlandais], 3650; ici, pl. 19 (cf. *supra*, p. 46).

iii) pelike attique à figure rouge: Erlangen 486; *Athenische Mitteilungen*, LXV, 1940, pl. 2, 2; *ARV²*, 250/21; ici, pl. 14, 1.

iv) pelike béotienne à figure rouge: Munich 2347; *Athenische Mitteilungen*, LXV, 1940, pl. 2, 1; ici pl. 14, 2 (*contra*: E. Fraenkel qui, dans un *addendum* à la traduction italienne de son *Plautinisches im Plautus* [*Elementi Plautini in Plauto*, trad. F. Munari, Florence, 1960, pp. 412-413], affirme qu'il s'agit d'une scène domestique. A noter l'erreur qui s'est glissée là: il s'agit bien d'un vase de *Munich* et non de Monaco).

v) lécythe attique à figure rouge: Munich, ex-Lugano, von Schoen, 62; *ARV²*, 691, 19; ici, pl. 15, 1 (à rapprocher du fragment de l'intérieur d'une coupe à figure rouge maintenant au Musée du Vatican (no. 17924; ex-Naples, Astarita, 574; *ARV²*, 366/89; ici, pl. 18) qui nous laisse voir un jeune homme et une table sur laquelle se trouve une tête de bœuf.

Quatre de ces vases nous montrent de jeunes apprentis à l'œuvre, ce qui est à rapprocher de quelques passages comiques: Aristophane, *Cavaliers*, 419 et Machon, fr. 16, 305-306, éd. Gow, *loc. cit.*, ap. Athénée, 580c-d. Comme dans les textes mentionnés au début de cette note, il n'est pas question sur ces vases de la mise à mort, mais uniquement du découpage de la viande d'animaux déjà abattus.

[16] 300-302, éd. V. Coulon, Paris, 1923: Καὶ φανῶ σε τοῖς πρυτάνεσιν // ἀδεκατεύτους τῶν θεῶν ἱε//ρὰς ἔχοντα κοιλίας.

[17] *Scholie «vetera» à Aristophane*, *Cavaliers*, 301, éd. D. M. Jones, Leyde, 1969: ἀδεκατεύτους τῶν θεῶν: μὴ δεδωκότα ἀπ' αὐτῶν τὴν δεκάτην μοῖραν τοῖς θεοῖς. ἔθος γὰρ εἶχον τὰς δεκάτας τῶν θυομένων τοῖς πρυτανέσιν οἱ μάγειροι διδόναι.

[18] *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1966, p. 77.

[19] J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève, 1958, p. 255.

[20] XIV, 422-438. Suivant l'édition de V. Bérard (Paris, 1924), nous avons laissé de côté le vers 424 qui ne contient de toute façon aucun détail rituel.

[21] *Odyssée*, III, 446.

[22] *Odyssée*, III, 456-458.

[23] Respectivement, i) *LSAM*, 37, 9-10 ii) *ibid.*, 40, 5; 44, 6-7; 48, 17; 52, B, 6 iii) *ibid.*,

13, 14; 24, A, *passim*. Sur ces parts, en dernier lieu, D. Gill, «*Trapezomata*: a Neglected Aspect of Greek Sacrifice», *Harvard Theological Review*, LXVII, 1974, pp. 117-137.

[24] B. Laum a étudié ce texte dans le cadre de son ouvrage sur les origines de la monnaie (*Heiliges Geld*, Tübingen, 1924, p. 51 et n. 14; voir aussi Ed. Will, «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», *Revue historique*, CCXII, 2, 1954, pp. 211-212). N'accordant pas d'importance au fait que c'est en tant que part des dieux que cette dîme était versée aux prytanes, il l'a considérée comme un mode de rétribution de ces magistrats. De plus, il n'a pas vu que le prélèvement n'était fait que sur les victimes d'un certain type de sacrifice, car il écrit: «... die Prytanen, die oberste Staatsbehörde, empfangen von allem, was geopfert wird, den zehnten Teil».

[25] Voir L. Lyotard-Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, thèse de IIIe cycle, Histoire, Université de Paris VIII, Vincennes, 1975, pp. 58-60 et D. Gill, *loc. cit.*, pp. 127-133.

[26] *Oneirocriticon*, V, 2, p. 254 éd. Hercher = p. 302 éd. R. A. Pack; trad. A. J. Festugière, Paris, 1975. Ἔδοξέ τις τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα προσαγαγὼν ὥσπερ τι ἱερεῖον ἀποθῦσαι καὶ τὰ κρέα, κατακόπτων πιπράσκειν καὶ τὴν ἐμπολὴν αὐτῷ πάνυ πολλὴν γίνεσθαι.

[27] *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3e éd., Munich, 1920, p. 105 et n. 8.

[28] E. M. Rankin, *The Rôle of the Mágeiroi in the life of the Ancient Greeks*, Chicago, 1907, p. 66.

[29] B. P. Reardon a montré que ce genre d'explications était typique à Artémidore. Il écrit (*Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles ap. J.-C.*, Nantes, 1971, p. 253): «Bon nombre des explications dépendent de jeux de mots, d'ambiguïtés sémantiques, de calembours, d'étymologies (le plus souvent fausses), enfin d'arguties verbales de toute sorte». Dans le cas qui nous intéresse, le lien entre le corps de la prostituée et celui de l'animal de boucherie a été fait ailleurs: cf. Alexis, fr. 98, 22-25K, ap. Athénée, 568c-d. Par ailleurs, Xénophon, *Banquet*, VIII, 21 montre que la notion de «vendre son corps» n'était pas étrangère aux Grecs: il y est question de jeunes gens qui «vendent leur beauté» (*apempolân tèn hóran*).

[30] Précisons qu'Artémidore disposait de matériaux lexicaux lui permettant de s'exprimer tout autrement. Ainsi, lorsqu'Athénée, paraphrasant Xanthos de Lydie, rapportera qu'un roi barbare commit un méfait voisin de celui perpétré par le proxénète de la *Clé des songes*, il n'utilisera aucun des termes du vocabulaire sacrificiel: «Dans son *Histoire de Lydie*, Xanthos rapporte que Kambles, le roi de Lydie, était grand mangeur et grand buveur, jusqu'à être glouton. Une nuit, donc, ayant découpé sa femme en menus morceaux (κατακρεουργήσαντα), il la dévora ...». Xanthos, *FGrHist* 765 F 18; ap. Athénée, 415c-d.

[31] *Bulletin épigraphique*, 1970, 511.

[32] C'est à cette forme simplifiée de la consécration qu'a recours le porcher Eumée (*Odyssée*, XIV, 422).

[33] Cf, *supra*, p. 45.

[34] *Odyssée*, XIV, 427-429.

[35] On trouvera le dossier des mythes et légendes relatifs au milan dans D. W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, 2e éd., Oxford, 1936, s.v. *Iktínos*, pp. 119-121.

[36] *De Natura Animalium*, II, 47.

[37] Pausanias, V, 14, 1; Pline l'Ancien, X, 28 (x, 12). Les deux auteurs précisent que dans les cas où le milan déroge à la règle et s'empare de morceaux sur l'autel, il y a là un présage néfaste pour les sacrifiants (cf. le mythe raconté par Ovide, *Fasti*, III, 805 sqq.). Dans une des versions de la fable *L'aigle et le renard* (Esope, 3 éd. Chambry = 5 éd. Halm = 1 éd. Perry), l'aigle, rapace diurne comme le milan, s'empare d'un *splánchnon* qui rôtissait sur un autel. Le détail n'apparaît cependant pas dans la version de Phèdre (I, 28), non plus que dans ce qui nous est parvenu de la version d'Archiloque (frr. 172-181, éd. M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, Oxford, 1971; cf. *Id.*, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin et New York, 1974, pp. 132-134). Voir aussi Etienne de Byzance, *Ethnicá*, s.v. *Galeôtai*: l'oracle de Dodone ordonne à deux Hyperboréens de marcher, l'un vers l'Est, l'autre vers l'Ouest, jusqu'à ce qu'un aigle vienne ravir les *mēría* de leurs victimes (cf. L. Brisson, *Le Mythe de Tirésias*,

Leyde, 1976, p. 96). Il est aisé de concevoir qu'un jeu de va-et-vient se soit instauré entre les caractéristiques de l'aigle et celles du milan, car les deux oiseaux sont proches parents.

[38] Théopompe, *FGrHist*, 115 F 76; ap. Apollonios, *Mirabilia*, 10.

[39] [Aristote], *Des merveilleuses choses entendues*, 123, 842a 34-842b 2.

[40] L'adjectif *hieróthutos* substantivé en *tò hieróthuton* désigne en premier lieu le sacrifice en tant qu'opposé à l'abattage pour la vente: voir le passage de Théopompe cité à la page 68 et [Aristote], *Economique*, II, 20e, 1349b 13 que nous étudions en détail dans un *excursus* (*supra*, p. 69). En deuxième lieu, il peut aussi prendre la signification de l'expression *tò kréon toû hierothútou*: cf. W. F. Arndt et F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* ..., Chicago et Cambridge, 1957, s.v. *Hieróthutos*. On définit là *tò hieróthuton* comme «meat sacrificed to idols», et on cite à l'appui, outre les textes chrétiens, [Aristote], *Des merveilleuses choses* ..., 123 et Plutarque, *Moralia*, 729c. Sur ce dernier passage, cf. *supra*, p. 68, et n. 44.

[41] Théopompe, *loc. cit.* (n. 38).

[42] De façon implicite, la légende fait aussi, entre les viandes de sacrifice, une distinction qualitative, puisque, dans certaines versions, le milan ne respecte que les viandes provenant de sacrifices à Zeus. Peut-être le milan portait-il une attention particulière au roi des dieux parce que, jadis, il avait lui aussi été *basileús* (Aristophane, *Oiseaux*, 499-501).

[43] Voir, sur ces pythagoriciens carnivores, M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 81.

[44] Plutarque, *Moralia*, 729c, éd. E. L. Minar Jr., F. H. Sandbach et W. C. Hembold, Londres et Cambridge, 1961: μάλιστα μὲν ἐγεύοντο τῶν ἱεροθύτων ἀπαρξάμενοι τοῖς θεοῖς.

[45] Cf. L. Robert, *Hellenica*, *XI-XII*, Paris, 1960, p. 130, n. 1 et M. Detienne, «Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. III, IV, 4, p. 1207 et n. 48.

[46] *I Corinthiens*, 10, 25 sqq. L'attention a été attirée sur ce texte par L. Robert (*Annuaire du Collège de France*, 73e année, 1973, pp. 271-273) et M. Isenberg («The Sale of sacrificial Meat», *Classical Philology*, LXX, 4, oct. 1975, pp. 271-273). Ce dernier auteur cite deux autres textes mentionnant la vente de viande de sacrifice, mais ils sont tous deux sujets à caution: dans une lettre de Pline le Jeune (X, 96, 10), on lit «passimque venire victimarum <carnem> » («partout on vend la chair des victimes»), mais le mot «carnem» sur lequel repose le sens de la phrase, est un ajout (cf. A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny, A Historical and Social Commentary*, Oxford, 1966, p. 709); dans certains manuscrits de la *Vie d'Esope* (*Vita* G, 51; 54 et *Vita* W, 51 éd. B. E. Perry, *Aesopica*, Urbana, 1952) on lit que le fabuliste achète des langues de victimes chez un boucher, mais le fait que Planude ne mentionne pas qu'il s'agit de langues de bêtes sacrifiées (*Vita Aesopi*, XIII, pp. 259-263 éd. A. Eberhard, *Fabulae Romanenses Graecae conscriptae*, Leipzig, 1872) doit nous amener à nous demander, avec M. Isenberg (*loc. cit.*, pp. 271-272), s'il ne faut pas lier la présence de ce détail supplémentaire dans la première biographie au fait que son auteur ait été un Egyptien vivant au Ier siècle ap. J.-C.

[47] Cf. W. F. Arndt et F. W. Gingrich, *op. cit.*, s.v. *eidōlóthutos*: «*tò eidōlóthuton meat offered to an idol*, an expression which was possible only among Jews and christians. The pagan said *hieróthuton*». Voir aussi A.-J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, Paris, 1935, pp. 95-96.

[48] W. Tarn et G. T. Griffith, *Hellenistic Civilisation*, 3e éd., Londres, (1952) 1966, pp. 110-111. Ils citent comme exemple de parts données à la *pólis*: *Syll.*[3], 1025, 23; 55 = *LSCG*, 151, A, 22; 54.

[49] A.-J. Festugière, *op. cit.*, II, p. 47, n. 7 suite et p. 96, n. 1. Cependant, les textes cités à l'appui par l'auteur ne font pas mention de la vente de viande par les prêtres: en *Syll.*[3], 1044, 45 = *LSAM*, 72, 45 il est question de vendre les *kōidia*, les toisons des ovins; en *Syll.*[3], 1017, 15-16 on lit bien [πωλή]σει δὲ καὶ τὰ συν[ειλε]γμένα ἐκ τοῦ//μερισμοῦ..., mais une nouvelle édition du texte, faite d'après les corrections suggérées par L. Robert, se lit: [ποι]ή[σ]ει δὲ καὶ τὰ συν[τε]ταγμένα ἐκ τοῦ//[με]ρισμοῦ... (*LSAM*, 1, 15-16).

[50] Le meilleur exemple en est le règlement cultuel de Milet *LSAM*, 44 où il est prévu qu'«à ceux qui ont acheté les prêtrises» (lignes 1-2), «reviendront toutes les parts des victimes offertes dans des sacrifices privés, sauf les peaux» (lignes 13-15: ἀπὸ δὲ τῶν ἰδίως [σύμ]παντα γίνεσθαι πλ//[ὴν τῶ]ν δερμάτων). Autres exemples de prêtres gourmands: *LSAM*, 21; 37; 40; 48; 52; 59.

[51] Cf. Annexe, *supra*, p. 88.

[52] M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, *loc. cit.*, p. 76.

[53] Voir l'introduction de l'édition de B. A. van Groningen et A. Wartelle, Paris, 1968, surtout p. XIII.

[54] II, 20e; trad. A. Wartelle, *op. cit.*

[55] Ed. B. A. van Groningen et A. Wartelle, *op. cit.*

[56] *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1966, p. 195.

[57] *Ibid.*, p. 80.

[58] Porphyre, *De Abstinentia*, II, 25 = Théophraste, *Peri Eusébeias*, fr. 12, 79 éd. W. Pötscher, Leyde, 1964; [Lucien], *Lucius ou l'âne*, 39. Sur les espèces non sacrifiables, cf. *supra*, p. 85. Sur la viande d'âne, cf. l'*excursus*, *supra*, pp. 92-93.

[59] Cf. *infra*, p. 81 sqq.

NOTES CHAPITRE V

[1] 301c; cf. *supra*, p. 5.

[2] *République*, 332c-d; trad. E. Chambry, Paris, 1949. Voir aussi Plutarque, *Moralia*, 128c et Sophocle, fr. 1021 *TGF*[2]; ap. Athénée, 68a.

[3] Voir Hippocrate, *Du Régime*, I, XVIII, 2; éd. R. Joly, Paris, 1967: Μάγειροι ὄψα σκευάζουσιν; *Etymologicum Magnum*, éd. T. Gaisford, Oxford, 1848, p. 573, 4-7: Μάγειρος· ... παρὰ τὸ ἀγείρειν, τὸ ἀθροίζειν, ἤτοι ἐξ ὧν ἀρτύει, ἢ ὧν παρασκευάζει ὄψων.

[4] *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, Paris, 1970, p. 288.

[5] *LSAM*, 61, 9; cf. *supra*, p. 30.

[6] Cf. *supra*, p. 30.

[7] W. Dittenberger et K. Purgold, *Die Inschriften von Olympia*, vol. V de la série *Olympia* de E. Curtius et F. Adler, Berlin, 1886, no. 78, 6.

[8] *Ibid.*, no. 64 = *Syll.*[3], 1021, 33-34. Voir L. Robert, compte-rendu des *Forschungen in Kommagene* de Fr. K. Dörner et R. Naumann, *in Revue de Philologie*, XVII, 1943, pp. 175-176.

[9] Respectivement, *IG*, XIV, 617; *IG*, IX 1[2], 247; *IG*, V 1, 97. Cf. *supra*, pp. 22 et 27.

[10] Cf. *supra*, p. 56.

[11] Cf. *supra*, pp. 22-23.

[12] Cf. *supra*, p. 75.

[13] Cf. *supra*, p. 28.

[14] Cf. *supra*, p. 55.

[15] Il s'agit de la liste des Tainaristai de Sparte: *IG*, V 1, 210. Cf. *supra*, pp. 55 et 76.

[16] Apollodore, *FGrHist* 244 F 151; ap. Athénée, 172f-173b. Selon Jacoby, le fragment proviendrait du *Peri Theôn*, une histoire religieuse en 24 livres. Pour le nom que nous avons traduit par «Serveurs-de-viande», nous ne suivons pas l'édition de Jacoby. Celui-ci s'en tenant au texte du manuscrit A, donne Νεωκόροι qui n'a pas sa place dans cette énumération de noms inusités. Les émendations de Kaibel (Κρεωβόροι) et de Gulick (Κρεωκόροι) nous semblent mieux respecter le sens du texte.

Sur le contexte matériel des banquets du sanctuaire, cf. G. Roux, «Salles de banquets à Délos», *Etudes déliennes* (= *BCH*, suppl. I, 1973), pp. 525-554.

[17] Achaios, fr. 12 *TGF*[2]; ap. Athénée, 173d.

[18] Cf. *LSS*, 88, a, 3-4 commentaire; 115, 39 commentaire.

[19] *Passim*; surtout les vers 563-570.

[20] Cf. *supra*, p. 90.

[21] Cf. Ed. Will, C. Mossé et P. Goukowski, *Le monde grec et l'Orient*, Paris, 1975, p. 124.

[22] Rappelons que les maisons grecques étaient rarement dotées d'une pièce réservée aux préparatifs culinaires. Cf. B. A. Sparkes, «The Greek Kitchen», *Journal of Hellenic Studies*, LXXXII, 1962, p. 129: «... the word «kitchen», when applied to ancient Grek homes, indicates less location than function».

[23] Cf. Platon, *République*, 455c et P. Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, diss. Utrecht, 1922, p. 32: «... les occupations de la femme en préparant les aliments se bornaient à l'*oîkos*».

[24] Philémon, fr. 79K, ap. Athénée, 288d-289a; Alexis, fr. 133K, ap. Athénée, 322c-d.

[25] On a beaucoup écrit sur l'endroit, au marché, où on pouvait trouver les *mágeiroi* qui louaient leurs services à la journée. Cf. l'état de la question dans H. Dohm, *Mágeiros*, Munich, 1964, pp. 70-71.

[26] On a cru pouvoir déceler la présence de rôles de cuisiniers dans la farce dorienne. Cf. H. Dohm, *op. cit.*, pp. 11-22; A. Giannini, «La figura del cuoco nella commedia greca», *Acme*, XIII, 1960, pp. 137-142.

[27] *Loc. cit.*, pp. 135-216, et, en particulier, la liste pp. 214-216.

[28] Euphron, fr. 10K; ap. Athénée, 377d-e.

[29] Philostephanos, fr. 1K; ap. Athénée, 293a. Les noms et surnoms donnés aux deux cuisiniers dans cet extrait de comédie sont tirés de mots qui font partie du champ sémantique de la *mètis*, une forme d'intelligence appartenant par excellence à ceux qui pratiquaient une *téchnē*. Sur Dédale comme nom de cuisinier, cf. F. Frontisi-Ducroux, *Dédale*, Paris, 1975, p. 71, n. 41 et p. 139, n. 22. Sur Péras, cf. les analyses de M. Detienne et J.-P. Vernant autour du terme *peîrar*, *in Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, pp. 270-277.

[30] Diogène Laërce, II, 72; trad. R. Genaille, Paris, 1933.

[31] Euphron, fr. 1K; ap. Athénée, 379d-380c.

[32] Anaxippe, fr. 1K; ap. Athénée, 403e-404e.

[33] *Ibid.*, vers 13: ἀπὸ τούτου πᾶν τὸ δεῖπνον εὐτρεπές.

[34] E. M. Rankin les traite comme tels: cf. *The Rôle of the Mágeiroi in the Life of the Ancient Greeks*, Chicago, 1907, pp. 31-32.

[35] Diogène Laërce, VI, 86; trad. R. Genaille, *loc. cit.*

[36] Cf. M. I. Finley, «Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History*, VI, 1964, p. 239: «...[à Athènes] there were no activities in which free men were not engaged, which slaves monopolized: they came nearest to achieving that in mining and *domestic service*». Souligné par nous.

[37] *Politique*, I, 1255b, 22-27; trad. J. Aubonnet, Paris, 1960.

[38] Aristophane, *Paix*, 1017-1018; trad. H. Van Daele, Paris, 1924.

[39] La distinction n'a pas été faite par T. B. L. Webster (*Studies in later Greek Comedy*, Manchester, 1953, p. 71) car il met sur un même plan les «slave cooks» et le «household slave as a cook». Par contre, E. M. Rankin a bien vu la nuance. Il écrit (*op. cit.*, p. 13): «It must be constantly borne in mind, however, that we are not now considering the condition of the domestic slave who performed the ordinary duties of household and aided in the usual daily cooking done at home. The *mágeiros* of this [époque classique] and succeeding times was quite another character ...». Il appuie sa distinction sur l'usage de deux masques différents pour les comédiens de la farce dorienne: celui de *therápōn*, de serviteur, et celui de *mágeiros* (*op. cit.*, pp. 13-19). Cf. Aristophane de Byzance, p. 276 éd. A. Nauck, *Aristophanis Byzantii Grammatici Alexandrini Fragmenta*, Halle, 1848 (réimp. photo., Hildesheim, 1963); ap. Athénée, 659a-b.

[40] Posidippe, fr. 23K; ap. Athénée, 659c-d.

[41] Voir, en plus du texte cité à la note suivante: Callimaque, *Hymne à Déméter*, 102-106;

Epictète, *Entretiens*, III, 26, 21; Plutarque, *Moralia*, 661e-f; 696e; Lucien, *Charon*, 14; *Id.*, *Parasite*, 12; *Id.*, *Sur ceux qui sont aux gages des grands*, 32; [Lucien], *Lucius*, 39; Athénée, 381f-382a; Théophraste, *Caractères*, XX, 9.

[42] Théopompe, *FGrHist* 115 F 36; ap. Athénée, 275b.

[43] Voir, en plus des textes mentionnés ici: Lucien, *Parasite*, 33; *Id.*, *Philosophies à vendre*, 12; *Id.*, *Amours*, 10.

[44] *IG*, V 1, 210; cf. *supra*, p. 55.

[45] Pollux, VII, 26; éd. E. Bethe. Le fragment d'Aristophane est le fr. 591 de l'édition F. W. Hall et W. M. Geldart, 2e éd., Oxford, 1907. En Pollux, VI, 37 on retrouvera une autre liste des dérivés de *ópson* dans laquelle *opsopoiós* et *opsartutés* sont répétés.

[46] Pollux nous apprend, sans citer de passage, qu'Hypéride utilisa le terme: ὀψαρτυτής, ὡς Ὑπερίδης. Fr. 259, éd. F. Blass, Leipzig, 1894; ap. Pollux, VI, 37. On le retrouve aussi chez Philodème et l'historien Timée où il est employé métaphoriquement: cf. *L.S.J.*, s.v.

[47] Athénée, 662c, introduisant le fr. 4K de Baton.

[48] Cf. les nombreuses références dans *L.S.J.*, s.v.

[49] Plutarque, *Moralia*, 180a; Platon, *Théétète*, 178d; Alexis, fr. 149, 6 et 14K, ap. Athénée, 379a-c.

[50] Dionysos, fr. 2, 9 et 17-18K; ap. Athénée, 404f-405a. Comme il fallait s'y attendre, on ne retrouve pas là de définition sérieuse des deux artisans, mais une série de considérations d'ordre qualitatif qui sont autant de manifestations de vantardise (*alazoneía*), défaut caractéristique des *mágeiroi* de comédie. Cf. E. M. Rankin, *op. cit.*, pp. 73-77 et A. Giannini, *loc. cit.*, p. 206 et n. 581.

[51] *République*, 373c. Voir aussi Phylarque, *FGrHist* 81 F 45; ap. Athénée, 521c.

[52] τὸν ὀψοποιὸν σκευάσαι χρηστῶς μόνον δεῖ τοὔψον, ἄλλοδ'οὐδέν. Alexis, fr. 149, 6-7K; ap. Athénée, 379b. Le texte est cité, avec raison, dans la définition du terme *opsopoiós* par les éditeurs du *L.S.J.*

[53] *Histoires*, IX, 82.

[54] Ainsi, E. Chambry écrit dans sa traduction de *La République*, 373c: «nous aurons besoin ... de cuisiniers et de bouchers». La traduction que fait C. B. Gulick du fragment 45 Jacoby de Phylarque est moins heureuse; il traduit (*Athenaeus*, Londres et Cambridge, 1933) ὀψοποιῶν ἢ μαγείρων par «caterers and cooks», «traiteurs et cuisiniers», donnant à *opsopoiós* un sens que rien n'autorise.

[55] Elien, *Varia Historia*, XIV, 7; trad. M. Dacier, 2e éd., Paris, 1827.

[56] [Aristote], *Magna Moralia*, II, 7 (26); 1206 a 27.

[57] *FHG*, IV, 358; ap. Athénée, 542f. C. B. Gulick, *op. cit.*, traduit encore les deux termes par «cook and caterer», ce qui n'est pas justifié.

[58] Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III, 4 p. 268 éd. Potter. Hors des poèmes homériques, des allusions à «Homère» chez les auteurs postérieurs, et de la fête athénienne des Dipolies (cf. *supra*, p. 98, n. 80), on ne retrouve *daitrós* que dans le vocabulaire affecté de certains auteurs hellénistiques: cf. Lycophron, *Alexandra*, 35; Nicandre, *Alexipharmaca*, 258.

NOTES CONCLUSION

[1] *Odyssée*, XIV, 250-251; trad. V. Bérard, Paris, 1924. Cf. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1966, p. 30.

[2] *Infra*, p. 88.

NOTES ANNEXE

[1] *Natura Animalium*, VI, 2.

[2] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VIII, 7, 4 éd. F. C. Conybeare, Londres et Cambridge, 1950.

[3] Aristote, *Sur les Pythagoriciens*, ap. Diogène Laërce, VIII, 33 (cf. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E. L. Minar Jr., Cambridge, Mass., 1972, p. 168, n. 13); Porphyre, *De Abstinentia*, IV, 16, 5 éd. A. Nauck, Leipzig, 1886 (cf. A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 230). Le texte de Diogène Laërce relatif aux pythagoriciens (éd. A. Delatte, *op. cit.*) se lit: ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε χρεῶν («s'abstenir de viandes entamées et (de viandes) d'animaux morts naturellement»). A. Delatte (*op. cit.*, p. 230) comprend la dernière interdiction de la même façon que nous («animaux morts ou tués sans effusion de sang». Ainsi aussi W. Burkert, *op. cit.*, p. 181 et n. 114), mais il écrit que la première interdiction s'applique aux «viandes déjà entamées, accidentellement, par d'autres animaux (βρωτῶν χρεῶν)». Il n'explique pas, toutefois, pourquoi il donne un sens aussi précis à βρωτός. Une telle interdiction se retrouve effectivement dans le poème didactique du Pseudo-Phocylide (vers 147, éd. E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1925: Μὴ δέ τι θηρόβορον δαίσηι χρέας), mais on voit mal le lien qui pourrait exister entre l'enseignement d'un juif ou d'un prosélyte grec, et celui de «Pythagore» (sur l'identité du Ps.-Phocylide, voir la bibliographie rassemblée dans W. V. Christ, O. Stählin et W. Schmid, *Geschichte des griechischen Litteratur*, II, 1, Munich, (1920) 1959, pp. 621-622). De plus, le Pseudo-Phocylide emploie le terme θηρόβορος, plus précis que le βρωτός de Diogène Laërce. L'interprétation de Delatte reste donc très énigmatique.

[4] Ap. *Souda*, s.v. *áthutous* et *sarkophagía*. Cf. A. D. Nock, «The Cult of Heroes», *Harvard Theological Review*, XXXVII, 1944, p. 155, n. 53.

[5] *In Carmen Aureum*, XXVI, 14 éd. F. G. Koehler, Stuttgart, 1974:

κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ τὸ θνησιμαίων ἀπέχεσθαι δεῖν
θεωρήσομεν τὸ μὲν ὅλον τῆς θνητῆς φύσεως ἀπείργειν ἡμᾶς,
ἤδη δὲ καὶ τῆς τῶν ἀθύτων καὶ ἀνιέρων σαρχῶν μεταλήψεως.

[6] Lysias, XXVI, 6.

[7] Selon la définition du sacrifice divinatoire proposée par J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1966, p. 88.

[8] Eschine, III, 131 et 152. Voir aussi l'interprétation que propose F. Sokolowski de la ligne 11 de l'inscription *LSAM*, 84; *contra*, M. Detienne, «Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. III, IV, 4, 1974, p. 1222.

[9] *Bulletin épigraphique*, 1956, 249.

[10] Athénée, 179b-d. Le vers de Sémonide d'Amorgos est extrait de son poème sur les femmes = fr. 7, 56 Bergk. Selon l'édition récente de H. Lloyd-Jones (*Female of the Species*, Park Ridge, N. J., 1975) le texte en est: ἄθυστα δ' ἱρὰ πολλάκις κατεσθίει. A l'interprétation de W. J. Verdenius («Semonides über die Frauen», *Mnemosyne*, 4e sér., XXI, 1968, p. 145. Il est suivi par H. Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 78) qui se base sur la morphologie du terme *áthusta*, nous préférons une définition basée sur le contexte dans lequel le terme apparaît, c'est-à-dire, le passage d'Athénée.

[11] *Op. cit.*, p. 14.

[12] Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 291.

[13] *Ibid.*, p. 261.

[14] *Souda*, s.v. *áthutous*.

[15] Sur la distance entre la doctrine épicurienne et sa perception par les contemporains, cf. A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946, en particulier, pp. 86-91 sur le problème de la participation aux rites.

[16] *Op. cit.*, p. 37.

[17] *Souda*, s.v. *aniéreios*.

[18] *Hippolyte*, 145-147 éd. W. S. Barrett, Oxford, 1964:
†συ δ'† ἀμφὶ τὰν πολύθη-
ρον Δίκτυνναν ἀμπλακίαις
ἀνίερος ἀθύτων πελανῶν τρύχηι;

[19] Cf. W. S. Barrett, *op. cit.*, pp. 190; 289-290.

[20] Respectivement, Euripide, fr. 992 Nauck, *TGF*² (cf. de la même façon, F. Zeitlin, «Postscript to sacrificial Imagery in the Oresteia», *TAPA*, XCVII, 1966, p. 647: «(*Áspondos*) is a word which in its primary connotation defines a god to whom no drink offering is made (i.e. Death, as in Eur. *Alc.* 424)»); Platon, *République*, 461b.

[21] Libanius, *Declamatio*, XIII, 63 éd. R. Foerster, Leipzig, 1911.

[22] *Op. cit.*, p. 139.

[23] Pour les rares exceptions à cette règle, cf. P. Stengel, «Ueber die Wild- und Fischopfer der Griechen», *Hermes*, XXII, 1887, pp. 94-100; repris, légèrement modifié, dans *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig et Berlin, 1910, pp. 197-202. Voir aussi P. Vidal-Naquet, «Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle», *La Parola del Passato*, CXXIX, repris dans le recueil J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 139.

[24] *Moralia*, 729c.

[25] *De Abstinentia*, II, 14 = Théophraste, *Perì Eusebeías*, fr. 7, 39-40 éd. W. Pötscher, Leyde, 1964.

[26] Hérodote, I, 50.

[27] Cf. Ph.-E. Legrand, art. «Sacrificium», *DA*, 4^{II}, p. 958 et notre *excursus* (*supra*, p. 92). Selon une loi attique rapportée par Elien (*Varia Historia*, V, 14), le scholiaste à l'*Odyssée* (XII, 353) et Pollux (I, 29), il était interdit de sacrifier le bœuf de labour. Un tel sacrifice est effectivement présenté comme un sacrilège par Aratos (*Phénomènes*, 132 et scholie, éd. E. Maass, Berlin, (1898) 1958, p. 361). On n'en voit pas moins Xénophon, en pleine campagne militaire, acheter des bœufs d'attelage, n'ayant pas d'autres animaux sous la main pour faire les indispensables sacrifices divinatoires avant le combat (*Anabase*, VI, IV, 22 et 25). Une semblable interdiction est aussi attestée dans un traité de sympolitie conclu entre Téos et une ville inconnue (H. Collitz et *alii*, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Göttingen, 1884-1915, no. 5633, 4). Cf. J. Tréheux, «Le sens des adjectifs ΠΕΡΙΖΥΞ et ΠΕΡΙΖΥΓΟΣ», *Revue de Philologie*, XXXII, 1958, p. 90.

[28] Plutarque, *Moralia*, 437a-b.

[29] Cf. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 261 et l'oracle cité par Porphyre, *De Abstinentia*, II, 9.

[30] Aristote, fr. 101 Rose, ap. Athénée, 674f; Pollux, I, 29 et le texte cité à la note suivante. Pollux fait remonter le choix des termes employés pour désigner les animaux infirmes et les victimes régulières jusqu'à Solon: cf. *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ*, fr. 82, éd. E. Ruschenbusch, «*Historia*, Einzelschriften, Heft 9», Weisbaden, 1966. Pour les rares sacrifices de bêtes infirmes, voir Ph.-E. Legrand, *loc. cit.*, p. 959.

[31] *Scholie à Démosthène*, XXI, 171: ἱεροποιόν. τὸν ἐπισκοποῦντα τὰ θύματα μὴ ἀδόκιμα καὶ πηρά.

[32] *Acharniens*, 784-785 et J. Casabona, *op. cit.*, p. 139.

[33] *Pollux*, I, 29.

[34] *Scholie «Vetera» aux Cavaliers*, 376a (I) éd. D. M. Jones, Leyde, 1969:
εἰώθασι γὰρ οἱ μάγειροι πασσάλοις τὰ τῶν χοίρων ἀνοίγοντες στόματα κατανοεῖν εἰ χαλαζῶσι· χάλαζα δὲ πάθος τῶν χοίρων.

La *Scholie «Trichiniana» aux Cavaliers*, 376b éd. N. G. Wilson, Leyde, 1969 fournit la même explication.

[35] Cf. P. Louis, *Histoire des animaux*, II, Paris, 1969, p. 49, n. 2.

[36] Lucien, *De Sacrificiis*, 12.

[37] *LSCG*, 65, 69-71; cf. *LSS*, 83, 17 commentaire. Sur l'usage de marquer les victimes saines, voir aussi M. Segre, «Legge Sacra di Stampalia», *Il Mondo Classico*, 1933, pp. 136-140. Sur les marques d'animaux en général, cf. J. Vanseveren, «Inscription d'Ilion», *Revue de Philologie*, X, 1936, pp. 259-260 et L. Robert, *Hellenica XI-XII*, Paris, 1960, p. 120.

[38] Euphron, fr. 1, 18-29K; ap. Athénée, 379e-380b.

[39] *Electre*, 826-837.

[40] *Histoire Naturelle*, XI, LXXI (186) trad. A. Ernout, Paris, 1947.

[41] L. H. Jeffery, *Annual of the British School at Athens*, 1955, pp. 77-78, à compléter par la nouvelle lecture de la deuxième ligne communiquée par J. Bousquet à F. Sokolowski (cf. *LSS*, 37, 2-3 commentaire):

[Οὐ θάμις/τὰ] χάρα [...]/[τ]ὰ χõλα [οὐδὲ]/ τὰ θνα[σ]α[ῖα] // τε̃δε πολε̃[ν]. / Ζαμία ὀδελ/ός.

[42] Erotien, 82, 8 éd. R. E. Wycherley, *The Athenian Agora*, III, Princeton, N.J., 1957, p. 197, no. 650:

καὶ ἡ ἀγορὰ δὲ, ὅπου πωλεῖται τὰ τοιαῦτα, κενέβρειον λέγεται.

[43] Diogène Laërce, II, 132.

[44] *OGIS*, II, 629, 157-158: τῶ[ν δὲ]/διὰ τὸ νεκριμαῖα εἶναι ῥειπτουμένων τὸ τέλ[ος οὐκ ὀφείλεται].
La taxe sur les victimes est ici nommée (ligne 153) *sphaktron*. Voir, sur ce terme, Pollux, X, 97, et sur la taxation en général, se reporter à F. Sokolowski, «Fees and Taxes in the Greek Cults», *Harvard Theological Review*, XLVII, 1954, pp. 153-164.

[45] *Oiseaux*, 536-538 et scholie.

[46] Aristophane, fr. 693K, ap. *Scholie à Aristophane, Oiseaux*, 538 et Erotien, *Glossarium Hippocraticum*, 82, 8:

οὐκ ἔσθω κενέβρειον· ὅταν θύῃς τι, κάλει με.

[47] La définition du sacrifice à laquelle nous adhérons a été faite en plusieurs endroits: cf. les textes mentionnés par M. Detienne, «Entre bêtes et dieux», *Nouvelle revue de psychanalyse*, VI, automne 1972, p. 233, n. 2.

[48] Diogène Laërce, *loc. cit.* Nous citons, en la modifiant un peu, la traduction de R. Genaille, Paris, 1933.

[49] P. Herrmann, «Das Testament des Epikrates», *Sitzungsberichte des österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, vol. 265, 1970, p. 58, n. 15. Nous avons tenu compte dans notre traduction des remarques de J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1970, 511.

[50] Trad. M. Papathomopoulos, Paris, 1968.

[51] Harpocrate et *Souda*, s.v. *Bōmolocheúesthai*; *Etymologicum Magnum*, s.v. *Bōmolóchoi*; Phérécrate, fr. 141K, ap. Harpocrate, *loc. cit.*

[52] S.v. *Bômax in Souda*, *Etymologicum Magnum* et Apostolius (cent. V, 17 *in* E. von Leutsch et F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 1839-1851, réimp. photo. Hildesheim, 1958, vol. II, p. 334).

[53] Machon, fr. XVI, 285-294 éd. A. S. F. Gow, Cambridge, 1965; ap. Athénée, 580a-b. Cf. H. Akbar Khan, «Machon Fr. XVI. 258-261 and 285-294», *Mnemosyne*, IVe sér., XX, 1967, pp. 275-278 pour les vers 285-294.

[54] *Loc. cit.*

[55] J. et L. Robert, *loc. cit.* Une inscription trouvée dans le sanctuaire d'Apollon Lermenos à Larbenos en Phrygie (D. G. Hogarth, «Apollo Lermenus», *Journal of Hellenic Studies*, VIII, 1887, p. 388, no. 17; voir la bibliographie rassemblée par A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 80, n. 2) trop hermétique pour permettre une interprétation sûre, semble cependant offrir un parallèle saisissant à la stèle dédiée par Meidon:

> [Nom] a honoré le dieu par des purifications et des sacrifices afin qu'il puisse sauver mon corps, et il a guéri mon corps complètement: je recommande conséquemment que personne ne mange une tranche de chèvre sacrée non sacrifiable (non sacrifiée?: ἱερὸν ἄθυτον αἰγοτόμιον): car il subira les mêmes maux que moi.

[56] *De Abstinentia*, II, 25 = Théophraste, *Peri Eusébeias*, fr. 12, 77-80 éd. W. Pötscher, Leyde, 1964:

ἀλλ' οὐχ ὄνους οὐδ' ἐλέφαντας οὐδὲ ἄλλο τῶν συμπονούντων μέν, οὐκ ἐχόντων δὲ ἀπόλαυσιν θύομεν. καίτοι καὶ χωρίς γε τοῦ θύειν οὐκ ἀπεχόμεθα τῶν τοιούτων, σφάττοντες διὰ τὰς ἀπολαύσεις.

[57] Une particularité d'un rituel non alimentaire et excentrique pratiqué par les habitants de Tarente nous semble confirmer les propos de Porphyre: Hésychios (s.v. *anemôtas*; voir

aussi *Etymologicum Magnum*, s.v. *Anemútas*) nous apprend, en effet, que lorsque ceux-ci sacrifiaient un âne en l'honneur des vents, ce devait être un animal qui n'avait pas connu le travail, une bête *áphetos* (sur ce dernier terme, cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 666 et la note à ce vers de l'édition de P. Mazon, Paris, 1921; sur la relation entre l'âne et les vents, voir Timée de Taormine, *FGrHist* 566 F 30, ap. Diogène Laërce, VIII, 60). Notons, par ailleurs, que Pindare (*Pythiques*, X, 33-34) nous présente un sacrifice de cent ânes offert par le peuple mythique des Hyperboréens à son dieu, Apollon.

[58] *Supra*, p. 70.

[59] *Scholie à Aristophane*, *Guêpes*, *194* éd. F. Dübner, Paris, 1855.

[60] Hésychios, s.v. *memnóneia* éd. K. Latte, Copenhague, 1966: μεμνόνεια· τὰ ὄνεια χρέα.

[61] Pollux, IX, 48 = R. E. Wycherley, *The Athenian Agora*, III, Princeton N. J., 1957, p. 186, no. 612:

μεμνόνεια δὲ ἐκάλουν οὗ τὰ τῶν ὄνων χρέα ἐπιπράσκετο

[62] Cf. *supra*, p. 89 et n. 42.

[63] Voir H. Dohm, *Mágeiros*, Munich, 1964, p. 71 et n. 1.

INDEX

aigle: 119, n. 37.
AKBAR KHAN, H.: 126, n. 53.
alazoneía: 123, n. 50.
allantopôlēs: 62; 64.
allâs: 110, n. 24.
álphita palúnein: 95, n. 11.
Amazones: 31.
amníon: 45.
andreía: 50.
ANDREWES, A.: 10; 97, n. 56.
âne: 70; 92-93.
aníeros: 82-85; 88.
anósios: 84.
Apollon *Lakeutḗs*: avant-propos; 33.
Apollon *Magírios*: avant-propos; 33.
archierothútēs: 20.
Aristote: 61.
ARNDT, W. F.: 120, nn. 40, 47.
artaméō: 98, n. 69; 115, n. 102.
ártamos: 10-12; 57; 79; 98, n. 71; 101, n. 22.
artokópos: 72.
ártos: 95, n. 8.
áthutos: 70; 73; 81-92.
aulētḗs: 24-25.
AUSTIN, C.: 3.
AYMARD, A.: 94, n. 2.

bánausos (*téchnē*): 41-43.
banqueteurs (associations de): 35-37.
BARRET, W. S.: 125, n. 19.
BEAZLEY, J. D.: 114, n. 76.
bile: 49.
boeuf (sacrifice du): 17-19; 32.
Bomagiros: 19; 101, n. 17.
bōmolóchos: 90-91.
BORECKY, B.: 112, n. 49.
Bouphonies: avant-propos; 98, n. 80; 100, n. 10.
bouphónos: 100, nn. 9, 10.
BOURGUET, E.: 116, nn. 119, 120.
BOUSQUET, J.: 126, n. 41.
boutúpos: 8; 18-19; 32; 100, nn. 9, 10, 11; 101, n. 18.
BRISSON, L.: 119, n. 37.
brōtós: 124, n. 3.
BRUNEAU, Ph.: 33; 71; 104, nn. 89, 90, 91, 93; 105, n. 115; 107, nn. 156, 157; 114, nn. 99, 100.
BRUNS, G.: 95, nn. 11, 12; 97, n. 50.
BURFORD, A.: 41.
BURKERT, W.: 101, n. 17; 104, nn. 109, 110; 124, n. 3.
BUSOLT, G.: 97, n. 56; 103, nn. 78, 79.

canéphore: 18.
CASABONA, J.: 67; 70; 83; 85; 95, nn. 11, 15; 98, n. 79; 100, n. 1; 101, nn. 21, 31; 103, nn. 66, 67; 104, n. 108; 106, nn. 132, 139; 109, n. 10; 110, n. 22; 121, n. 57; 123, n. 1; 124, n. 7; 125, n. 32.
cervelle: 113, n. 68.
CHANTRAINE, P.: 99, n. 82; 107, n. 6; 108, nn. 13, 19; 115, n. 108.
CHAMBRY, E.: 115, n. 114; 123, n. 54.
cheirotéchnēs: 108, n. 32.
CLEMENT, P. A.: 115, n. 114.
consécration: cf. *katárchestai*.
COOK, A. B.: 96, n. 42; 99, n. 80; 100, nn. 9, 10.

DA COSTA RAMALHO, A.: 105, n. 114.
daís eísē: 50.
daitreúō: 115, n. 102.
daitrós: 7-9; 12; 58; 78; 98, n. 80; 123, n. 58.
Daitros: 98, n. 80.
DECHARME, M. P.: 105, n. 116.
deipnopoiós: 77-78.
DELATTE, A.: 124, n. 3.
DELCOURT, M.: 106, n. 126; 110, n. 14; 113, n. 68.
Demeter *Chlóē*: 28; 30.
démiurge: 41-43.
DEROME, G.: 97, n. 53.
DESROUSSEAUX, A. M.: 15; 99, n. 4.
DETIENNE, M.: avant-propos; 97, n. 61; 100, nn. 8, 9; 102, n. 51; 110, n. 19; 112, nn. 44, 49, 50; 114, n. 79; 116, n. 10; 120, nn. 43, 45; 121, n. 52; 122, n. 29; 124, n. 8; 126, n. 47.
DEUBNER, L.: 98, n. 78; 104, nn. 102, 103; 106, n. 142.
diákonos: avant-propos; 25; 36; 54; 55; 73.
diartaméō: 98, n. 69.
Dionysies (Phigalie): 29-30; 104, n. 100.
DITTENBERGER, W.: 10-11; 20; 27; 101, n. 22; 107, n. 50; 116, n. 119.

DOHM, H.: 1-3; 97, n. 59; 122, nn. 25, 26; 127, n. 63.
dorís: 48.
DURAND, J.-L.: avant-propos; 109, n. 4.

ébullition: 15-16.
EHRENBERG, V.: 103, nn. 58, 60; 105, n. 114; 108, n. 30; 115, n. 114.
eidōlóthuta: 68; 120, n. 47.
Eileithyaia (Délos): 56; 72.
ēkrōtēriasménos: 86.
eleodútai: 73.
embrochement: 52-53.
émpēros: 86.
énkata: avant-propos; 110, n. 28.
énseitai: 27.
énseitoi: 107, n. 45.
éntera: 48; 110, nn. 26, 28; 111, n. 29.
entosthídia: 110 n. 28.
epáïklon: 24.
éphèbes: 18.
épicuriens: 83; 123, n. 15; 91; 106, n. 132.
epispondorchēstḗs: 27.
epistḗmē: 42; 108, n. 14.
esclaves: avant-propos; 25; 33; 75-76.
ESTIENNE, H.: 117, n. 2.
estomac: 8; 97, n. 50.

femmes
(cuisinières): 5-6; 73; 95, nn. 12, 13. Cf. aussi *mageíraina*, *mageírissa*.
(sacrificatrices): avant-propos; 30-31.
fémurs: cf. *mēría*.
FESTUGIÈRE, A. J.: 120, nn. 47, 49; 124, n. 15; 126, n. 55.
FINLEY, M. I.: 94, n. 2; 96, n. 35; 107, n. 1; 108, nn. 13, 24; 122, n. 36.
FLACELIÈRE, R.: 115, n. 114.
flûtiste: cf. *aulētḗs*.
FORBES, R. J.: 94, n. 4; 95, nn. 8, 9; 99, nn. 81, 3.
FORREST, W. G.: 103, n. 77.
FOUCART, P.: 104, nn. 83, 84.
FOURNIER, E.: 94, n. 4.
FRAENKEL, E.: 118, n. 15.
FRISK, H.: 115, n. 108.
FRONTISI-DUCROUX, F.: 122, n. 29.
FUHRMANN, A.: 114, n. 75.

GASPAR, C.: 104, n. 86.
géras: 43.
GERNET, L.: 95, nn. 13, 18; 102, nn. 37, 40; 106, n. 128.
GIANNINI, A.: 74; 97, n. 51; 122, n. 26; 123, n. 50.
GILL, D.: 119, n. 23.
GINGRICH, F. W.: 120, nn. 40, 47.
GRIFFITH, G. T.: 120, n. 48.
GOUKOWSKI, P.: 122, n. 21.
GULICK, C. B.: 121, n. 16; 123, nn. 54, 57.

haimátion: 110, n. 24.
Haloa (Eleusis): 30.
HAMMOND, N. G. L.: 10.
HAMPL, F.: 108, n. 32.
HARRISON, J.: 104, nn. 102, 103.
haruspice: 20.
héraut: 6-7; 11-12; 24-25; 96, nn. 25, 29; 98, n. 79; 113, n. 73.
HERFST, P.: 122, n. 23.
Hermès: 113, n. 73.
hestía: 102, n. 42.
hierá: 47.
hierapóloi: 22.
hiereúō: 6.
hiereús: 6; 8; 32-34; 55; 69; 80; 88; 113, n. 73.
hieroparéktēs: 22; 102, n. 40.
hiérope: 33; 105, n. 123.
hieróthuta: 68-70; 92.
hierothútēs: 20; 22-23; 27; 37-38; 104, n. 82.
hieróthutos: 120, n. 40.
HILLER VON GAERTRINGEN, F.: 98, n. 67; 101, n. 26; 102, nn. 33, 35; 111, n. 28.
HOFFLEIT, H. B.: 115, n. 114.
HOFMANN, J. B.: 115, n. 108.
"Homère": 5; 15-16; 100, n. 7.
hugiḗs: 86.
hûs: 109, n. 7.

ISENBERG, M.: 120, n. 46.

JACOBY, F.: 96, nn. 24, 25, 26, 29; 98, n. 75; 104, n. 100; 121, n. 16.
JOLY, H.: 108, nn. 14, 15.

KAIBEL, G.: 121, n. 16.
kakewe; 8.
kapnaúgēs: 22; 102, n. 40.
katakóptō: 56; 114-115, n. 102.
katárchestai: 35; 65.
kathēmerothútēs: 21; 27.
kenébreion: 81-92.
(marché): 89.
kḗrux: cf. héraut.
Kerukes: 19; 25; 96, n. 25.

KLAFFENBACH, G.: 36; 102, nn. 42, 44, 45; 107, nn. 144, 150, 152.
KOLBE, W.: 104, nn. 82, 83.
kolobós: 86.
kôlon: 88.
Kopis (Sparte): 26.
kopís: 46; 109, n. 14.
kóptō: 34; 49; 54; 56.
KOROLKOW, D.: 105, n. 116.
kréagrē: 49.
kreanomía: 50.
kréas: 60; 63.
kreiodókon skaphís: 49.
kreōdaisía: 50.
kreodaítēs: 41; 57-59; 103, n. 73.
kreōdótēs: 115, n. 114.
kreokópos: 57.
kreopōlēs: 57; 62-63; 115, n. 104.
kreourgós: 57; 79; 115, n. 107.
kúbēlis: 18; 100, n. 8.
kukeōn: 6.
kúrbeis: 103, n. 60.

ladrerie: 86.
langue: 52; 113, n. 73.
LATTE, K.: 1; 97, n. 51; 105, n. 124.
LAUNEY, M.: 116, n. 9.
LAUM, B.: 119, n. 24.
LEBAS, P. et WADDINGTON, W. H.: 103, n. 79; 114, nn. 89, 93.
LEGRAND, Ph.-E.: 101, n. 25; 125, nn. 27, 30.
LEJEUNE, M.: 8.
LESKY, A.: 94, n. 2.
LIDDELL-SCOTT-JONES: 98, n. 77; 102, n. 48; 106, n. 135; 107, n. 151; 109, n. 7; 116, n. 7; 123, nn. 48, 52.
LLOYD-JONES, H.: 106, n. 131; 124, n. 10.
LOUIS, P.: 116, n. 11; 125, n. 35.
LYOTARD-KAHN [KAHN], L.: avant-propos; 51; 97, n. 50; 108, n. 29; 119, n. 25.

máchaira: 14; 46; 54; 62; 106, n. 126; 109-110, n. 14.
mageíraina: 31.
mageireía: 93.
mageireúō: 115, n. 102.
mageírissa: 105, n. 114.
makellários: 115, n. 104; 117, n. 2.
mákellos: 117, n. 2.
marquage (des victimes): 87.
MARTHA, J.: 100, nn. 1, 12; 101, n. 20; 105, n. 118.
MASSON, O.: 106, n. 127.
masques: 1; 122, n. 39.
máza: 5-6.
MAZON, P.: 95, nn. 6 et 11; 127, n. 57.
memnóneia: 92-93.
mēría: 48-49.
mêtis: 122, n. 29.
MEULI, K.: 48; 52.
MEYER, E.: 104, n. 100.
MICHEL, Ch.: 104, n. 84.
MICHELL, H.: 26; 103, nn. 59, 68, 75.
milan: 67-68; 119, n. 37; 120, n. 42.
mistúllō: 7; 112, n. 47.
MOMIGLIANO, A.: 45.
MORETTI, L.: 97, n. 64.
MOSSÉ, C.: 97, n. 56; 108, nn. 20, 24; 122, n. 21.
MURAKAWA, K.: 57; 103, n. 58; 107, n. 11; 108, n. 30.

NAUCK, A.: 99, n. 84.
nekrimaîa: cf. *kenébreion*.
NOCK, A. D.: 124, n. 4.

opsartutés: 76.
ópson: 71; 94, n. 4.
(marché): 93.
opsopoiós: 55; 76-77; 79; 123, n. 54.
Orthagoras: 9-10.
orthagorískoi: 26.
orthragorískoi: 26.

paîs: 54.
PARKE, H. W.: 107, n. 143.
PARMENTIER, L.: 111, n. 32.
part sacrée: 66.
PASSOW: 59.
peau: 48.
PELEKIDIS, C.: 100, n. 4.
pélekus: 18; 100, n. 8; 101, n. 19.
perithútēs: 101, n. 31.
pērós: 86.
PERPILLOU, J.-L.: 95, nn. 15, 16; 104, n. 87.
PFEIFFER, R.: 97, n. 64; 103, n. 62.
phúskē: 110, n. 24.
PICARD, Ch.: 22; 102, n. 40.
PISANI, V.: 99, n. 82.
POLAND, F.: 101, n. 31; 107, n. 152; 114, n. 87.
Posideia (Délos): 28; 39-40; 56; 71.
POTTIER, E.: 1; 94, n. 3; 105, n. 116.
prêtre: cf. *hiereús*.

prothútēs: 101, n. 31.
prytanée (repas au): 22-23.
PURGOLD, K.: 27.
PUTTKAMMER: 60; 111, nn. 28, 33; 115, n. 114; 116, n. 7.
Pythagore: 10; 81-82.
pythagoriciens: 10; 68-69; 81; 113, n. 68; 120, n. 43.

RANKIN, E. M.: 1-3; 66-67; 94, n. 3; 122, nn. 34, 39; 123, n. 50.
REARDON, B. P.: 119, n. 29.
rhipís: 114, n. 78.
rhíptein: 89.
RICCI, G.: 44-46; 52; 109, nn. 3, 8.
RIDDER, A.: 114, n. 91.
RIDLEY, R. T.: 41; 108, n. 32.
RIVAUD, A.: 110, n. 27.
RIZZA, G.: 112, n. 43; 113, n. 65; 114, n. 76.
ROBERT, J. et L.: avant-propos; 67; 82-83; 91; 95, n. 18; 102, nn. 39, 40, 45, 46; 103, n. 60; 126, nn. 49, 55.
ROBERT, L.: 50; 72; 94, n. 7; 102, n. 47; 114, n. 86; 116, n. 9; 117, nn. 7, 10; 120, nn. 45, 46, 49; 125, n. 37.
ROBERTS, E. S.: 99, n. 83.
rôtissage: 8.
ROUX, G.: 116, n. 120; 121, n. 16.
RUDHARDT, J.: 45; 49; 83-84; 96, n. 43; 100, nn. 4, 7, 10; 103, nn. 65, 67; 109, nn. 1, 3, 10, 11; 110, n. 25; 111, n. 33; 118, n. 19; 124, nn. 12, 13; 125, n. 29.
RZACH: 99, n. 85.

SCHWYZER, E.: 115, n. 108.
SEGRE, M.: 125, n. 37.
sel: 8; 96, n. 44.
SHERWIN-WHITE, A. N.: 120, n. 46.
sítos: 5; 94, n. 4; 95, nn. 6, 8.
Skirophoria: 30.
skolión: 116, n. 7.
Smindyride de Sybaris: 10.
SNODGRASS, A. M.: 94, n. 2.
Socrate: 23-24.
SOKOLOWSKI, F.: 29; 30; 101, n. 31; 104, n. 97; 106, n. 128; 113, nn. 66, 67, 72; 122, n. 18; 124, n. 8; 125, n. 37; 126, nn. 41, 44.
soufflet: cf. *rhipís*.
SPARKES, B. A.: 4; 109, n. 7; 122, n. 22.
sphageîon: 45.
sphageús: 20; 98, nn. 71, 79.
sphagiázesthai: 103, n. 67.
spháktriai: 31.
spháktron: 126, n. 44.
spházō: 31; 35; 45; 65; 67; 70.
splánchna: 46-48; 60-61; 110, n. 28; 111, n. 29.
splanchnoptes: 49; 53.
steganómos: 72.
STENGEL, P.: 52; 66-67; 95, n. 11; 97, n. 50; 101, nn. 22, 25, 28; 110, n. 24; 111, n. 31; 113, n. 73; 125, n. 23.
STUBBINGS, F. H.: 15.
sumbiōtaí: avant-propos; 37-38.
sunéstai: 22.
sunthútai: 101, n. 31.
sûs: cf. *hûs*.
SWOBODA, H.: 103, nn. 78, 79.
sússitai: 27.
syssities: 21; 23-27; 51.

Talthybiades: 24; 43.
tamías: 5-6; 59.
tamíē: 6.
TARN, W.: 120, n. 48.
téchnē: 41-43; 108, nn. 15, 18; 122, n. 29.
tête: 51-52; 88.
Tétradistes: 35.
therápōn: 7-9; 96, n. 35.
thēróboros: 124, n. 3.
Thesmophories: 28; 30-31; 39-40; 71.
thnēseídion: cf. *kenébreion*.
THOMPSON, D. W.: 119, n. 35.
thúesthai: 103, n. 67.
thúō: 34-35; 65; 67; 70.
thúsimos: 85-88.
thútēr: 101, n. 31.
thútēs: 20-21; 31-32; 79; 101, n. 27; 102, nn. 36, 39.
trapezṓmata: 66.
TREHEUX, J.: 125, n. 27.
tríbōn: 22-23; 102, n. 51.
TURCHI, N.: 109, n. 3.

VAN GRONINGEN, B. A.: 106, n. 131; 121, n. 53.
VANSEVEREN, J.: 125, n. 37.
VERDENIUS, W. J.: 124, n. 10.
VERNANT, J.-P.: avant-propos; 31; 100, n. 7; 109, n. 5; 122, n. 29.
VIAN, F.: 114, n. 93.
VIDAL-NAQUET, P.: 99, n. 87; 108, n. 18; 125, n. 23.
viscères: cf. *splánchna*.

Wartelle, A.: 121, n. 53.
Webster, T. B. L.: 118, n. 15; 122, n. 39.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von: 19; 101, n. 17.
Will, Ed.: 103, n. 78; 119, n. 24; 122, n. 21.

xuleús: 27.

Yerkes, R. K.: 111, n. 29.

Zeitlin, F. I.: 115, n. 107; 125, n. 20.
Ziehen, L.: 96, n. 22; 100, n. 2; 101, nn. 22, 25.

SOURCES

1. TEXTES LITTÉRAIRES

Achaios, fr. 12: 73.
Alexis,
fr. 98: 117, n. 7; 118, n. 15; 119, n. 29.
fr. 133: 122, n. 24.
fr. 149: 77; 123, nn. 49, 52.
fr. 173: 34; 112, n. 47; 114, nn. 81, 102.
fr. 174: 109, n. 14; 114, n. 82.
Anaxandride, fr. 6: 98, n. 69.
Anaxippe,
fr. 1: 54; 106, n. 134; 112, n. 47; 114, n. 102; 122, nn. 32, 33.
fr. 6: 100, n. 8; 111, n. 32; 112, n. 46.
Anecdota Graeca, I, p. 447: 57; 98, n. 68.
Anonyne,
FGrHist 105 F 2: 9-10.
fr. 59, D.L. Page, *Literary Papyri*: 106, n. 141; 113, n. 68.
ap. Clément d'Alexandrie, *Stromateis*, p. 851: 111, n. 37.
Anthologie Palatine,
VI, 101: 112, n. 46; 114, n. 78.
VI, 306: 101, n. 19; 112, n. 45; 114, n. 78.
Antoninus Liberalis, XVIII: 90-91.
Apollodore, *FGrHist* 244 F 151: 73; 121, n. 16.
Apollonius de Rhodes, I, 517-518: 113, n. 73.
Apostolius, V, 17: 156, n. 52.
Appien, *Ibērikḗ*, 85: 101, n. 24.
Aratos, *Phénomènes*, 130-132:
Archiloque, frr. 172-181: 119, n. 37.
Aristippe, ap. Diogène Laërce, II, 72: 74.
Aristophane,
Acharniens,
146: 110, n. 24.
784-785: 86.
Cavaliers,
160-161: 62.
300-302: 64-66.
419: 118, n. 15.
489: 62.
772: 112, n. 46.
Guêpes,
1155: 112, n. 46.
Nuées,
160: 110, n. 26.
409: 97, n. 50.
Oiseaux,
499-501: 120, n. 42.
536-538: 89.
Paix,
27: 73.
1017-1018: 7; 14; 75; 109, n. 14.
Thesmophories,
693: 109, n. 14.
fr. 591: 123, n. 45.
fr. 684: 106, n. 126.
fr. 693: 89.
Aristophane de Byzance, p. 276: 122, n. 39.
Aristote,
Histoire des Animaux,
514b: 110, n. 26.
524b: 110, n. 26.
Parties des Animaux,
III, 4-13: 46.
667a-667b: 61.
667b: 116, n. 11.
672b: 46; 60-61; 109, n. 13.
684b: 110, n. 28.
Politique,
1255b: 72; 75.
Sur les Pythagoriciens, ap. Diogène Laërce, VIII, 33: 81; 124, n. 3.
fr. 101: 125, n. 30.
[Aristote],
Des merveilleuses choses entendues, 123: 68; 120, n. 40.
Economigue, II, 20e: 69-70; 120, n. 40.
Magna Moralia, II, 7 (26): 77.
Problèmes, III, 43: 16.
Artémidore,
Oneirocriticon,
I, 61: 20.
III, 56: 62; 118, n. 15.
V, 2: 66-67.
Athénée,
8e-f: 16.
24e-25d: 5.
25d: 99, n. 4.

25e: 15-16.
68a: 99, n. 84.
138e-140b: 26.
139a: 110, n. 24.
172f-173b: 73.
179b-d: 83; 124, n. 10.
193b: 96, n. 37.
234f: 103, n. 60.
273b: 10.
273c: 97, n. 62.
381f-382a: 123, n. 41.
382b: 97, n. 64.
420e: 36.
425d: 96, n. 29.
425e: 7.
456d: 100, n. 9.
658e-f: 98, n. 64.
659e-f: 9.
659f: 35.
660a: 19.
660b: 11.
662c: 76.
686f-687a: 102, n. 52.
Athenion, fr. 1: 35.

Babrius, 21: 101, n. 16.
Baton, fr. 4: 76.
Batrachomyomachia, 40-41: 13.

Callimaque,
Aetia, III, fr. 75: 111, n. 32.
Hymne à Déméter, 102-106: 122, n. 41.
Cleidemos, *FGrHist* 323
F 5a: 7; 11; 96, nn. 25, 29; 112, n. 47.
F 5b: 96, n. 29.
Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*,
III, 2, 8: 117, n. 7.
III, 4: 78.
Cratès de Thèbes, ap. Diogène Laërce, VI, 86: 74.
Cratinos, fr. 164: 103, n. 71; 110, n. 24.

Damaskios de Damaskos, ap. *Souda*, *s.v.* *áthutous* et *sarkophagía*: 81-82; 91.
Démétrios de Skepsis,
fr. 10: 25; 103, n. 62.
fr. 16: 112, n. 55.
Démosthème,
XIX, 189-190: 23.
LIV, 34: 102, n. 51.
Denys d'Halicarnasse,
VII, 71, 2: 18.
VII, 72, 15: 19.
VII, 72, 16: 18.
XII, 2, 8: 57.
Dicéarque, *FHG*, II, 242: 103, nn. 75, 76.
Dieuchidas, *FHG*, I, 390: 113, n. 73.
Diodore de Sicile,
VIII, 24: 9-10.
XVII, 17, 6: 101, n. 24.
Diogène Laërce, II, 132: 89-91.
Dion Chrysostome, *Orationes*, IV, 44: 112, n. 47.
Dionysos, fr. 2: 77; 123, n. 50.
Diphilos, fr. 43: 106, n. 134.
Dosiadas, *FGrHist* 458 F 2: 50; 51; 59.

Ecphantide, fr. 1: 117, n. 12.
Elien, *De Natura Animalium*,
II, 47: 67-68.
VI, 2: 81.
Varia Historia,
V, 14: 125, n. 27.
VIII, 3: 109, n. 14.
XII, 24: 10.
XIV, 7: 77.
fr. 44: 31.
Epicrate, fr. 6: 11; 98, n. 70.
Epictète, *Entretiens*, III, 26, 21: 123, n. 41.
Erotien, *Glossarium Hippocraticum*, 82, 8: 82; 89.
Eschine,
III, 131: 124, n. 8.
III, 152: 124, n. 8.
Eschyle,
Agamemnon,
1219-1222: 48.
1592: 115, n. 107.
Prométhée Enchaîné,
666: 127, n. 57.
1023: 98, n. 69.
Esope,
5 H = 3C: 119, n. 37.
134 H = 107 C: 117, n. 2.
301 H = 246 C: 117, nn. 7, 12.
Etienne de Byzance, *Ethnicá*, *s.v.* *Galeôtai*: 119, n. 37.
Etymologicum Magnum,
103, 33-34: 127, n. 57.
149, 55: 98, n. 68.
150, 1-2: 98, n. 69.
210, 18-19: 100, n. 11.
217, 55-218, 12 = 156, n. 51.
218, 16-19: 156, n. 52.
573, 4-7: 121, n. 3.
813, 41: 110, n. 26.

Eubule, fr. 120: 16.
Eudoxe de Cnide, ap. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 7: 10.
Euphron,
fr. 1: 87; 122, n. 31.
fr. 10: 55; 74; 106, n. 134.
Euripide,
Cyclope,
396-404: 13-14.
397: 99, n. 84.
403: 109, n. 14.
Electre,
810-814: 101, n. 18.
816: 98, n. 69; 115, n. 102.
819: 111, n. 32.
819 sq.: 54.
819-825: 111, n. 32.
826-829: 47.
826-837: 87.
835-839: 46.
839-842: 101, n. 18.
Hippolyte, 145-147: 84-85.
Iphigénie en Tauride,
39-41: 30.
621-624: 104, n. 106.
fr. 992: 84.
Eustathe,
Ad Iliadem.
p. 577, 45-46: 57; 98, n. 69.
p. 872, 12: 109, n. 14; 112, n. 46.
p. 879, 40 sqq.: 97, n. 64.
Ad Odysseam,
p. 1761, 34 sqq.: 57; 115, n. 108.
Evhémère, *FGrHist* 63 F 1: 98, n. 64.

Harmodios de Lepreon, *FHG*, IV, 411: 29.
Harpocrate, *s.v. bomolocheúesthai*: 126, n. 51.
Hérodien,
I, 198, 9-10: 98, n. 68; 115, n. 108.
II, 412, 14: 115, n. 108.
Hérodien de Syrie,
IV, 12, 3: 101, n. 24.
VIII, 3, 7: 101, n. 24.
Hérodote,
I, 50: 85, 105, n. 117.
II, 39: 52.
II, 41: 109, n. 14.
II, 165: 42.
VI, 60: 24; 41-43.
VII, 134: 24; 43.
IX, 82: 25; 77.
Hésiode,
Théogonie, 862-863: 42.
Travaux, 590: 95, n. 11.

Hésychios, *s.v.*
anemôtas: 126, n. 57.
artameín: 98, n. 69; 115, n. 102.
endósthia: 110, n. 28.
kenébreia: 82.
kreōdaítēs: 115, n. 115.
kúbēlis: 100, n. 8.
memnóneia: 92.
Tetradistaí: 106, n. 142.
thnēsídia: 82.
Hiéroclès d'Alexandrie, *In Carmen Aureum*, XXVI, 14: 82-84.
Hippocrate, *Du Régime*, I, XVIII, 2: 121, n. 3.
Hymne homérique à Hermès, 120-123: 97, n. 50.
Hypéride, fr. 259: 123, n. 46.

Iliade,
I, 68-120: 108, n. 27.
I, 465: 96, n. 31; 112, n. 47.
I, 468: 112, n. 51.
II, 731-732: 42.
III, 60-62: 108, n. 17.
III, 116-118: 95, n. 19.
III, 245: 95, n. 19.
III, 269: 96, n. 28.
VII, 316: 96, n. 30.
VII, 317: 96, n. 31; 112, n. 47.
VII, 317-318: 99, n. 2.
VII, 320: 112, n. 51.
VII, 320-322: 113, n. 61.
IX, 205: 95, n. 12.
IX, 209: 96, n. 32.
IX, 210: 112, n. 47.
IX, 212-214: 97, n. 49.
IX, 214: 96, n. 44.
IX, 225: 112, n. 51.
IX, 489: 94, n. 4.
XI, 630: 94, n. 4.
XI, 638-641: 95, n. 12.
XI, 833-836: 108, n. 26.
XVII, 520: 100, n. 8.
XVIII, 346-350: 15.
XVIII, 558-559: 6.
XVIII, 559-560: 95, n. 11.
XIX, 44: 59; 95, n. 6.
XIX, 196-197: 95, n. 19.
XXI, 362-363: 99, n. 4.
XXI, 365: 99, n. 3.
XXI, 445: 98, n. 76.
XXI, 450: 98, n. 76.
XXIV, 623-624: 99, n. 2.
Isée, VIII, 16: 6; 34.

Karystios de Pergame: *FHG*, IV, 358: 78.

Libanios, *Declamatio*, XIII, 63: 85.
Lucien,
Amours, 10: 123, n. 43.
Charon, 14: 123, n. 41.
De Sacrificiis,
12: 86.
13: 32; 54; 110, n. 28.
Parasite,
12: 123, n. 41.
33: 123, n. 43.
Philosophies à vendre, 12: 123, n. 43.
Sur ceux qui sont aux gages des grands: 123, n. 41.
[Lucien], Lucius, 39: 90; 92; 123, n. 41.
Lycophron, *Alexandra*,
35: 123, n. 58.
1170: 100, n. 8.
Lyncée, fr. 1: 106, n. 34.
Lysias, XXVI, 6: 124, n. 6.
Machon,
fr. 4: 64; 91; 126, n. 53.
fr. 16: 117, n. 2; 118, n. 15.
Ménandre,
Duscolos,
passim: 2; 73.
260-264: 34.
400-401: 34.
452: 111, n. 37.
546-551: 34; 114, n. 84.
548: 106, n. 131.
563-570: 73.
646: 98, n. 64.
Perikeiroménē, 995-998: 35.
Samienne,
189: 111, n. 37.
464: 114, nn. 83, 102.
fr. 292: 35-36.
fr. 518: 106, n. 134.
Molpis, *FGrHist* 590 F 1: 24; 103, nn. 74, 75.

Nicandre, *Alexipharmaca*, 258: 123, n. 58.

Odyssée,
I, 109-110: 96, n. 28.
I, 109-112: 7-8; 96, nn. 34, 35.
I, 138: 16.
I, 139: 16; 95, n. 13.
I, 141: 16; 96, n. 37.
I, 141-143: 8.
I, 143: 96, n. 28.
II, 349-355: 95, n. 7.
II, 354-355: 95, n. 13.
III, 341: 113, n. 73.
III, 432-433: 108, n. 16.
III, 444: 109, n. 10.
III, 446: 118, n. 21.
III, 447-463: 96, n. 22.
III, 448-455: 17.
III, 449: 100, n. 8.
III, 456: 96, n. 30.
III, 456-458: 118, n. 22.
III, 462-463: 15.
III, 480: 94, n. 4.
IV, 22-23: 97, n. 48.
IV, 57: 96, n. 37.
IV, 623: 95, n. 13.
V, 267: 94, n. 4.
VI, 77: 94, n. 4.
VI, 232-234: 108, n. 16.
VII, 104: 95, n. 10.
VII, 108-110: 108, n. 18.
VII, 163-164: 96, n. 28.
VII, 178: 96, n. 28.
VII, 183: 96, n. 28.
VIII, 98: 112, n. 51.
IX, 293: 110, n. 28.
X, 234-235: 95, n. 12.
X, 360: 99, n. 3.
XI, 123: 96, n. 44.
XI, 610-614: 108, n. 16.
XII, 363-364: 111, n. 28.
XIII, 50-54: 96, n. 28.
XIII, 69: 95, n. 7.
XIV, 75: 112, n. 47.
XIV, 76-77: 95, n. 11.
XIV, 250-251: 79.
XIV, 422: 119, n. 32.
XIV, 422-438: 65-66.
XIV, 425: 109, n. 11.
XIV, 425-427: 19.
XIV, 427-429: 119, n. 34.
XIV, 429: 95, n. 11.
XIV, 430: 112, n. 47.
XIV, 432-438: 51.
XV, 95-98: 97, n. 48.
XV, 140: 96, n. 35.
XV, 322-324: 96, n. 33.
XVI, 253: 8; 96, n. 35.
XVI, 453-454: 97, n. 47.
XVII, 174-182: 97, n. 47.
XVII, 331: 96, n. 36.
XVII, 331-332: 8.
XVII, 343: 95, n. 8.

XVII, 382-386: 41.
XVII, 455: 96, n. 44.
XVIII, 44-46: 96, n. 45; 97, n. 50.
XVIII, 120: 95, n. 8.
XVIII, 358: 98, n. 76.
XVIII, 423-424: 96, n. 28.
XIX, 134-135: 41.
XIX, 422-423: 99, n. 2.
XIX, 425: 112, n. 51.
XX, 25-28: 96, n. 45; 97, n. 50.
XX, 106-108: 95, n. 10.
XX, 276-277: 96, n. 20.
XX, 299: 15.
XXIII, 159-161: 108, n. 16.
XXIV, 363-364: 96, n. 40.
Onosandre, X, 35: 101, n. 24.
Ovide, *Fasti*, III, 805 sqq.: 119, n. 37.

Paul, *I Corinthiens*, 10, 25: 68-69.
Pausanias,
II, 35, 5-8: 30-31.
IV, 17, 1: 31.
V, 13, 10: 21.
V, 14, 1: 68; 119, n. 37.
V, 15, 10: 21.
VIII, 42, 12: 101, n. 29.
VIII, 48, 4-5: 31.
Phèdre, I, 28: 119, n. 37.
Phérécrate,
fr. 64: 31; 105, n. 114.
fr. 141: 156, n. 51.
Philémon,
fr. 13: 100, n. 8.
fr. 79: 122, n. 24.
Philémon le Jeune, fr. 1: 109, n. 14; 114, n. 82.
Philochore, *FGrHist* 328 F 65: 106, n. 134.
Philodemos, *Peri Kakiōn*, X, XV, 10: 115, n. 112.
Philon de Byzance, *Belopoeica*, 86, 38: 117, n. 7.
Philostephanos, fr. 1: 74; 122, n. 29.
Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*,
I, 10: 54; 105, n. 117.
IV, 27: 103, n. 78.
VIII, 7: 81.
[Phocylide], 147: 124, n. 3.
Phylarque, *FGrHist* 81 F 45: 123, n. 51.
Pindare,
Olympiques, I, 49: 109, n. 14.
Pythiques, X, 33-34: 127, n. 57.
Planude, *Vita Aesopi*, XIII: 120, n. 46.
Platon,
Banquet, 219b: 102, n. 54.
Euthydème, 301c: 5; 13; 56; 71; 112, n. 47.
Lois, 849d: 62; 118, n. 15.
Phèdre, 265e: 111, n. 34.
Politique, 287c: 111, n. 34.
Protagoras, 335d: 102, n. 54.
République,
332c-d: 71.
373c: 77.
455c: 122, n. 23.
461b: 84.
522c: 108, n. 23.
Théétète, 178d: 123, n. 49.
Timée, 73a: 110, nn. 26, 27.
Pline l'Ancien,
X, 28 (x, 12); 68; 119, n. 37.
XI, 71 (186): 87-88.
Pline le Jeune, *Lettres*, X, 96, 10: 120, n. 46.
Plutarque,
Agésilas, VIII, 1: 58; 107, n. 9.
Alcibiade, XXIII, 3: 23-24.
Démétrius, 11: 118, n. 15.
Lycurgue,
X, 1: 102, n. 55.
XII, 4: 103, nn. 64, 75.
XXIV, 2: 41-43.
Lycurgue et Numa, II, 4: 25.
Lysandre, XXIII, 11: 58; 107, n. 9.
Moralia,
128c: 121, n. 2.
141e-f: 111, n. 39.
175d: 19.
180a: 123, n. 49.
183f: 97, n. 50.
437a-b: 86.
525c: 97, n. 50.
642e-f: 51.
643a: 64; 112, n. 55.
644b: 58; 107, n. 9.
644c: 50.
661e-f: 123, n. 41.
696e: 49.
704a: 115, n. 102.
729c: 68; 85; 120, n. 40.
751c: 101, n. 24.
1102b: 106, n. 132.
Phocion, I: 97, n. 50.
fr. 157: 49.
Polémon d'Ilion,
fr. 40: 103, n. 62.
fr. 86: 26.
Pollux,
I, 29: 86; 125, nn. 27, 30.

VI, 34: 57; 107, n. 9.
VI, 37: 123, n. 45.
VI, 55: 82.
VI, 89: 109, n. 14.
VII, 25: 57; 62.
VII, 26: 76-77.
IX, 48: 92-93.
X, 97: 126, n. 44.
Polykrates, *FGrHist* 588 F 1: 26.
Porphyre, *De Abstinentia*,
II, 9: 125, n. 29.
II, 14: 85.
II, 25: 70; 92.
II, 30: 98, n. 80; 109, n. 14.
III, 18: 115, n. 102.
IV, 16: 81; 124, n. 3.
Posidippe,
fr. 23: 75-76.
fr. 26: 105, n. 117; 106, n. 134; 114, n. 84.
Pyrgion, *FGrHist* 467 F 1: 112, n. 53.

Scholies à Apollonius de Rhodes, II, 90: 100, nn. 10, 11; 101, n. 18.
Scholies à Aratos, Phénomènes, 132: 125, n. 27.
Scholies à Aristophane,
Cavaliers,
passim: 62.
301: 65-66.
376: 86; 125, n. 34.
Guêpes, 194: 92.
Oiseaux, 536-538: 89.
Paix, 948: 109, n. 14.
Scholies à Démosthène, XXI, 171: 86; 125, n. 30.
Scholies à Euripide,
Alceste, 494: 98, n. 68; 115, n. 102.
Oreste, 194: 109, n. 14.
Scholies à l'Iliade, I, 464: 60; 111, n. 28.
Scholies à l'Odyssée,
XII, 353: 125, n. 27.
XIV, 433: 115, n. 102.
Scholies à Oppien, Halieuticon, II, 622: 98, n. 69; 111, n. 34.
Sémonide d'Amorgos,
fr. 7, 56: 83; 89-91; 124, n. 10.
fr. 24: 9; 112, n. 47.
Septante, *I Samuel*, 8, 13: 105, n. 114.
Solon, *Nomoi*, fr. 82: 125, n. 30.
Sophocle,
Antigone, 1005-1011: 49.
Trachiniennes, 101: 108, n. 32.
fr. 1021: 13; 121, n. 2.
fr. 1025: 98, n. 71.
Souda, *s.v.*
aniéreios: 84.
áthutous: 83.
bômax: 126, n. 52.
bōmolocheúesthai: 126, n. 51.
daitrós: 112, n. 52.
kreōdaisía: 112, n. 55; 115, n. 114.
Straton, fr. 1: 34-35; 98, n. 64; 112, n. 47; 114, n. 81.

Télès,
p. 12: 117, n. 12.
p. 40: 102, n. 51.
Théophraste,
Caractères,
IX, 4: 62; 117, n. 12.
XX, 7: 117, n. 12.
XX, 9: 123, n. 41.
Perì Eusébeias: voir Porphyre, *De Abstinentia*
Théopompe, *FGrHist* 115
F 36: 76.
F 76: 68; 120, nn. 38, 40.
Thucydide, III, 49: 94, n. 5.
[Timée de Locres], *De Natura Mundi et Animae*, 100a-b: 110, n. 28.
Timée de Taormine, *FGrHist* 566 F 30: 127, n. 57.
Tzetzes, *Scholies à Lycophron*, 797: 98, n. 71.

Varron, *De Re Rustica*, II, V, 4: 19.
Vie d'Esope,
G, 51; 54: 120, n. 46.
W, 51: 120, n. 46.

Xanthos, *FGrHist* 765 F 18: 119, n. 30.
Xénophon,
Anabase,
VI, IV, 22: 125, n. 27.
VI, IV, 25: 125, n. 27.
Banquet,
II, 3: 23-24.
VIII, 21: 119, n. 29.
Cyropédie,
II, 2, 2: 98, n. 74.
II, 2, 4: 98, nn. 69, 74.
Helléniques,
III, 4, 17: 108, n. 32.
VII, 2, 22: 94, n. 5.
République des Lacédémoniens,
XI, 2: 108, n. 32.
XIII, 1: 43.
XIII, 7: 43; 107, n. 10.

2. INSCRIPTIONS

Annual of the British School at Athens, 1955, pp. 77-78: 80; 88-89; 126, n. 41.
Anatolian Studies ... Buckler, pp. 119-128: 102, n. 38.

BCH,
XXVI, 1902, p. 93: 59; 115-116, n. 118.
LIX, 1935, p. 440: 117, n. 7.
XCVIII, II, 1974, p. 645: 100, n. 8; 112, n. 46.

Geras ... Keramopoullou, pp. 224-240: 22-23; 72.

ID,
372: 28; 39-40; 107, n. 155.
406 B: 28; 39-40.
440 A: 28; 39-40; 107, n. 155.
442 A: 28; 39-40; 107, n. 154.
444: 28; 33; 39-40; 105, n. 122.
445 A: 28; 39-40.
461 Bb: 28; 39-40; 104, n. 91; 107, n. 154.
464: 28; 39-40.
1520: 101, n. 27.

Inschriften von Olympia,
61: 102, n. 32.
62: 27; 102, n. 32.
64: 27; 72; 102, n. 32.
66: 27.
68: 102, n. 32.
74: 27.
78: 27; 72; 102, n. 32.
87: 27.
107: 27.
Inschriften von Priene, 123: 50.

IG,
IV^2 1, 144: 13.
V 1, 97: 27; 72.
V 1, 141: 27; 104, n. 82.
V 1, 142: 104, n. 82.
V 1, 149: 107, n. 145; 117, n. 2.
V 1, 151: 107, n. 145; 117, n. 2.
V 1, 208: 55.
V 1, 209: 55.
V 1, 210: 55; 76; 121, n. 15.
V 1, 211: 114, n. 93.
V 1, 212: 114, n. 93.
VII, 2471: 2; 105, n. 116.
IX 1, 976: 36.
IX 1^2, 247: 22; 38; 72; 101, n. 31.
IX 1^2, 248: avant-propos; 37-38.
IX 1^2, 249: avant-propos; 37-38; 107, n. 153.
IX 1^2, 250: avant-propos; 37-38; 101, n. 31.
IX 1^2, 251: avant-propos; 37-38; 101, n. 31.
IX 1^2, 252: 55.
IX 1^2, 434: 22.
IX 1^2, 451: 36.
IX 2, 1234: 21; 101, n. 27.
X, II 1, 65: 2.
XI 2, 228: 39-40; 104, n. 93.
XI 2, 287: 39-40; 104, n. 93.
XII 5, 54: 55; 114, n. 91.
XIV, 617: 22; 72.
XIV, 643: 10.

Journal of Hellenic Studies, VIII, 1887, p. 388, no. 17: 126, n. 55.

LSAM,
1: 120, n. 49.
6: 30.
13: 118, n. 23.
21: 113, nn. 66, 70; 121, n. 50.
24: 116, n. 8; 118, n. 23.
32: 20.
37: 118, n. 23; 121, n. 50.
39: 50.
40: 118, n. 23; 121, n. 50.
44: 60; 116, n. 6; 110, n. 24; 113, n. 66; 116, n. 7; 118, n. 23; 121, n. 50.
48: 60; 118, n. 23; 121, n. 50.
50: 51.
52: 60; 118, n. 23; 121, n. 50.
54: 63.
56: 113, n. 66.
59: 113, n. 66; 121, n. 50.
61: 30; 71.
70: 111, n. 28; 113, n. 66.
72: 113, n. 66; 120, n. 49.
LSCG,
10 C: 63.
11 B: 52.
18 E: 98, n. 79.
33 B: 28; 50; 55-56.
55: 113, n. 66.
60: 111, n. 28.

65: 87; 95, n. 18; 101, n. 31.
69: 33.
96: 28.
98: 114, n. 98.
120: 113, nn. 66; 70.
151 A: 48; 98, n. 79; 110, n. 24; 111, n. 31.
156 B: 113, n. 66.
166: 113, n. 66.

LSS,
2 Ac: 100, n. 9.
10: 12; 29.
40 B: 113, n. 66.
61: 114, n. 98.
88: 101, n. 30.
93: 113, nn. 66, 68, 70.
115 B: 113, n. 66.
121: 113, nn. 66, 70.
129: 95, n. 18.

OGIS, 629: 89; 126, n. 44.

Recueil d'inscriptions grecques, 832: 109, n. 14.
Revue de philologie, XL, 1966, pp. 70-71: 109, n. 14; 112, n. 46.

Sammlung der gr. Dialekt-Inschriften, 2738: 33.
5633: 125, n. 27.
Sitz. Wien, 1970, p. 58, no. 15: 73; 90-91.
*Syll.*³,
244: 59; 116, n. 119.
245: 59; 115-116, n. 118.
248: 59; 115-116, n. 118.

To Ergon tēs Archaiologikēs Etaireias, 1977, p. 206, no. 5: avant-propos.

3. VASES

Adolphseck, Schloss Fassanerie, 120: 49-50; 52-53; 118, n. 15.
Agrigente, 26[715]; *ARV*², 521/49 (29): 112, n. 40.
Athènes, Acropole,
607; *ABV*, 107/1: 109, n. 7.
965; *ARV*², 250/56: 94, n. 8.

Berlin
1727; *ABV*, 29/1: 109, n. 7.
F 1919; *ABV*, 536/36: 52.
Boston,
10.184; *ARV*², 553/39(32): 112, n. 40.
99, 527; *ABV*, 430/25: 49; 114, n. 84; 118, n. 15.

Cefalù, coll. Mandralisca, cratère en calice: 118, n. 15.
Copenhague, 13, 567: 18.

Erlangen, 486; *ARV*², 250/21: 118, n. 15.

Ferrara, T 256 B. VP.; *ARV*², 266/85: 46; 118, n. 15.
Florence, 81600: 18.

Gotha, Schlossmuseum, AHV 44; *ABV*, 537: 52.

Heidelberg, 253: 53; 118, n. 15.

Londres, British Mus.,
1928. I-17.60; *ARV*², 660/28: 112, n. 40.
B 362: 51.
B 473; *ABV*, 536/37: 52.

Munich,
2347: 118, n. 15.
ex-von Schoen, Lugano, 62; *ARV*², 691/19: 118, n. 15.

New York, coll. Gallatin; *ARV*², 1333/2: 109, n. 9.

Oxford, Ashmolean Mus., 1931. 9; *ARV*², 1069/2 (2): 109, n. 9.

Paris,
Fondation Custodia, 3650: 46; 118, n. 15.
Louvre,
C 10918; *ARV*², 467/130: 118, n. 15.
E 635: 118, n. 15.
F 121; *ABV*, 231/7: 52.
F 338; *ABV*, 536/35: 52.
G 496; *ARV*², 1190/24: 109, n. 9.
Providence, 25, 076 A.B.; *ARV*², 57/44: 49.

Rome, Museo di Villa Giulia, hydrie ionienne: 44-53.

Salerne, vase à figure noire: 49.

Spina, T 62 B. VP.; *ARV*², 874: 94, n. 8.

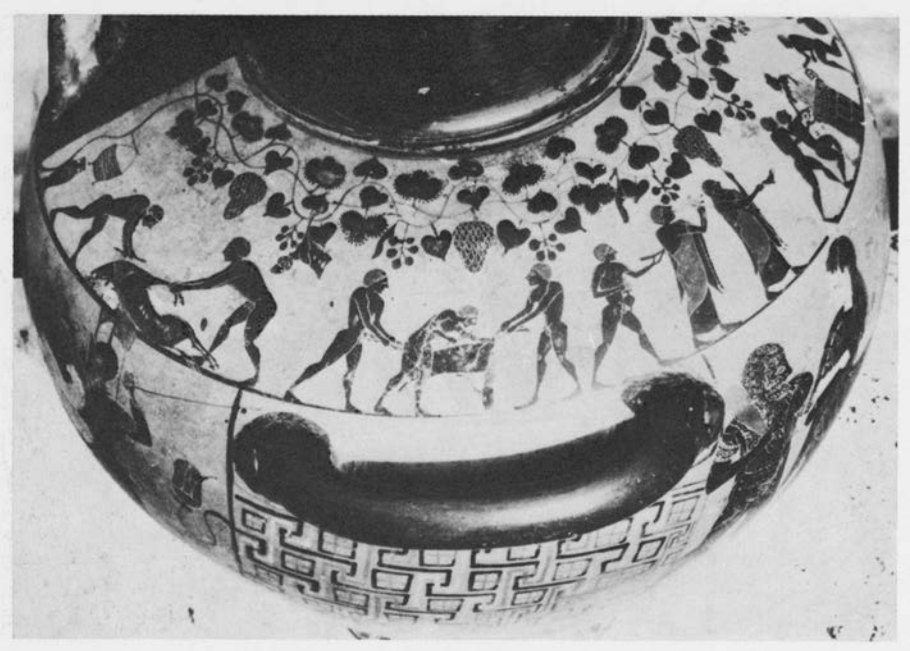
Varsovie, 142. 464; *ARV*², 797/142: 47.
Vatican, 17924; *ARV*², 366/89: 118, n. 15.

4. TERRE-CUITE

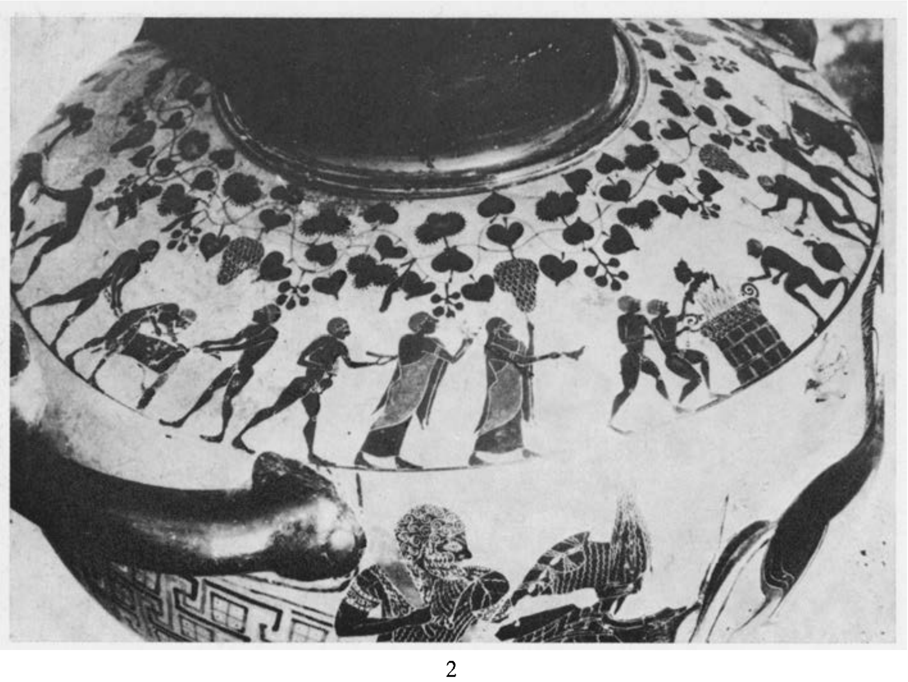
Paris, Louvre, CA 2141: 109, n. 11.

1

2

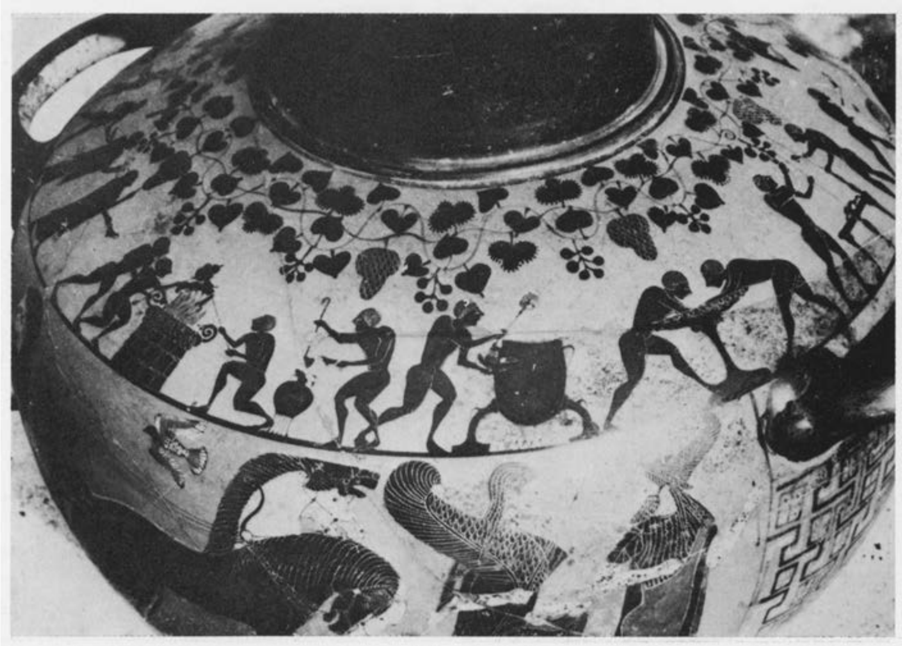


1

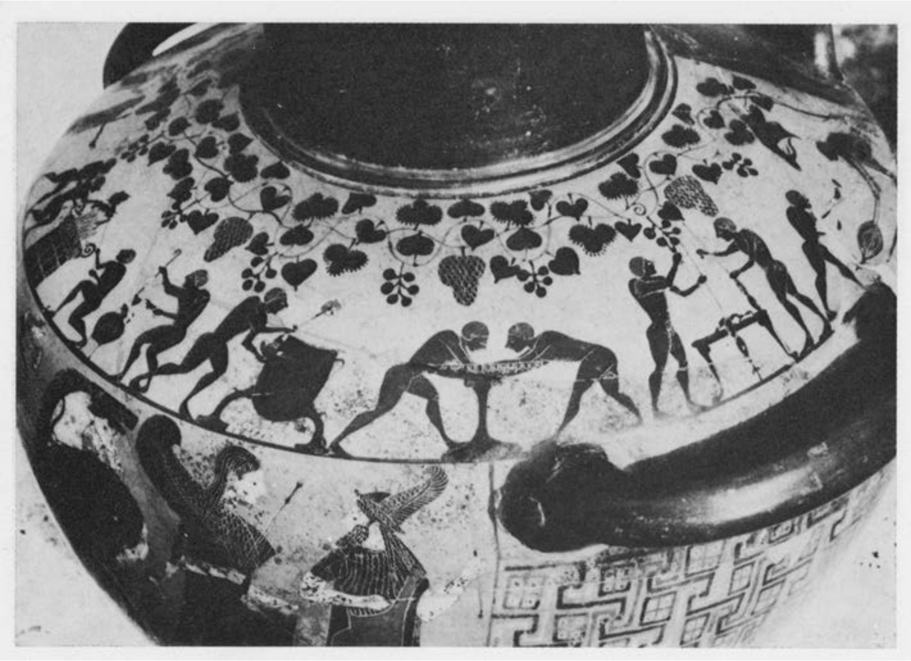


2

1



2



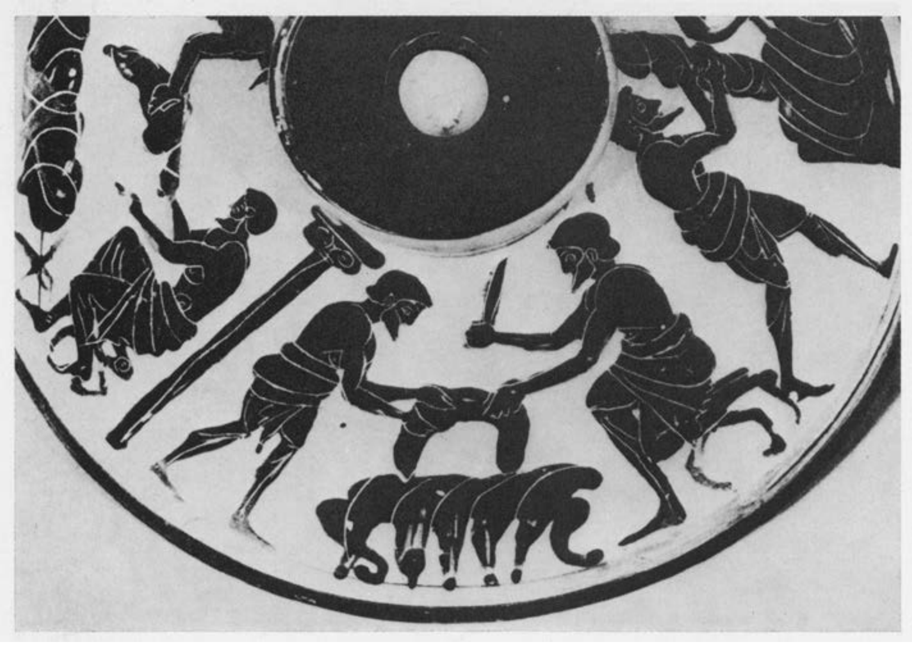
1

2

1

2

1

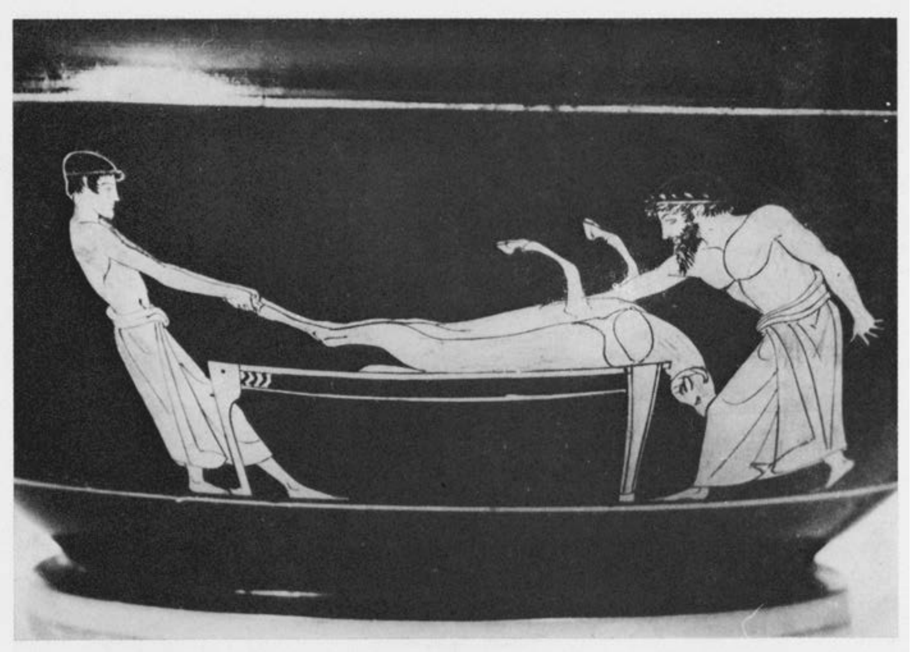


2

1

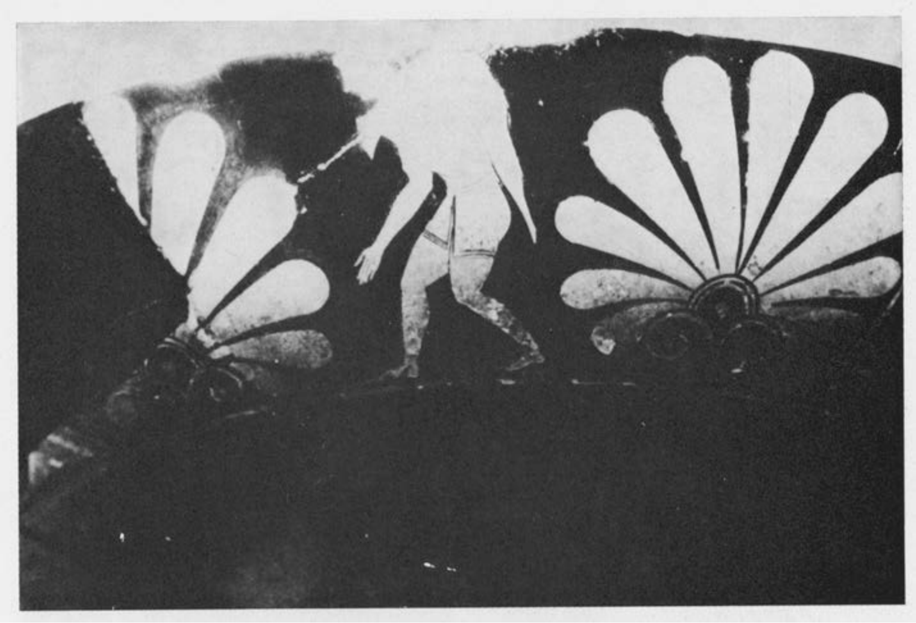
2

PLANCHE 8

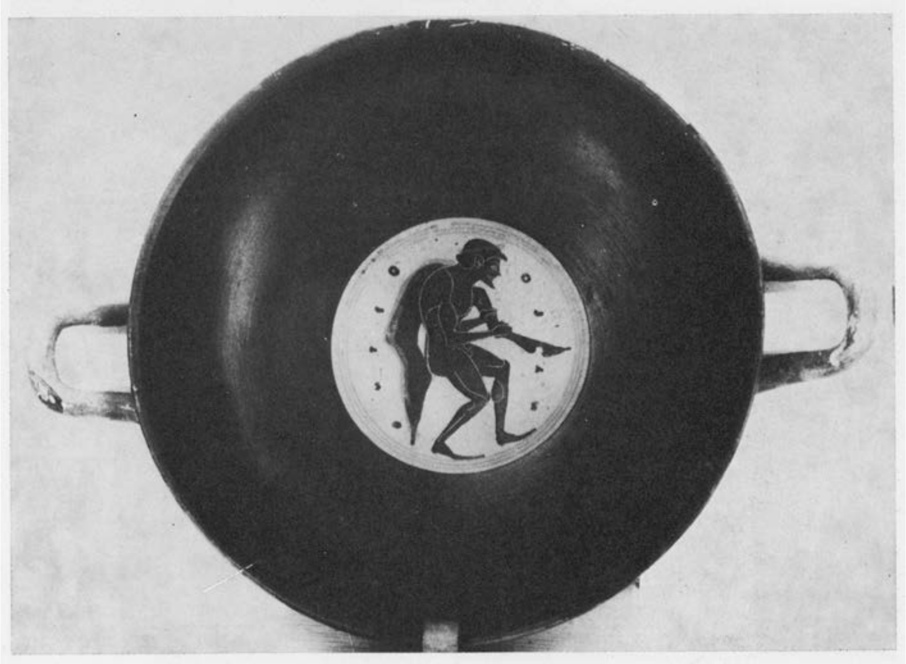


1

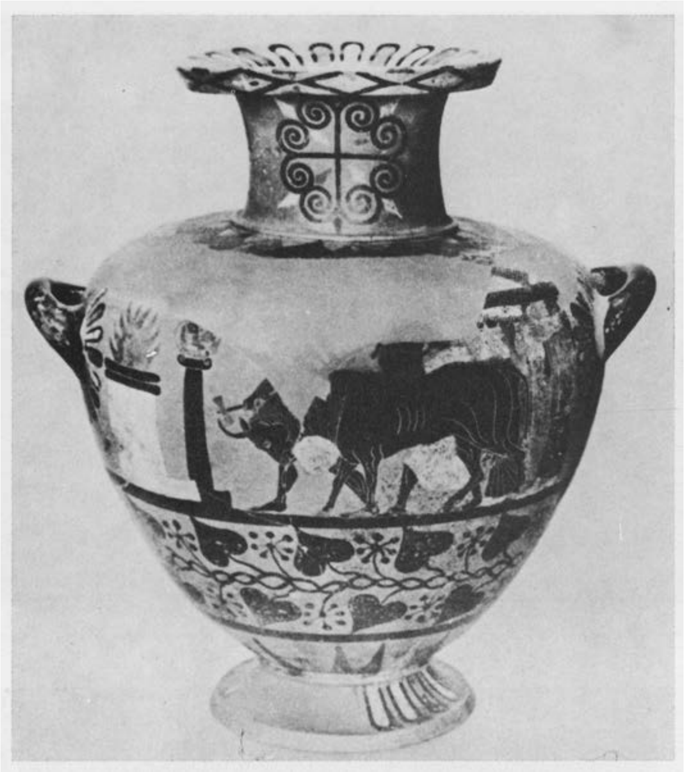
2



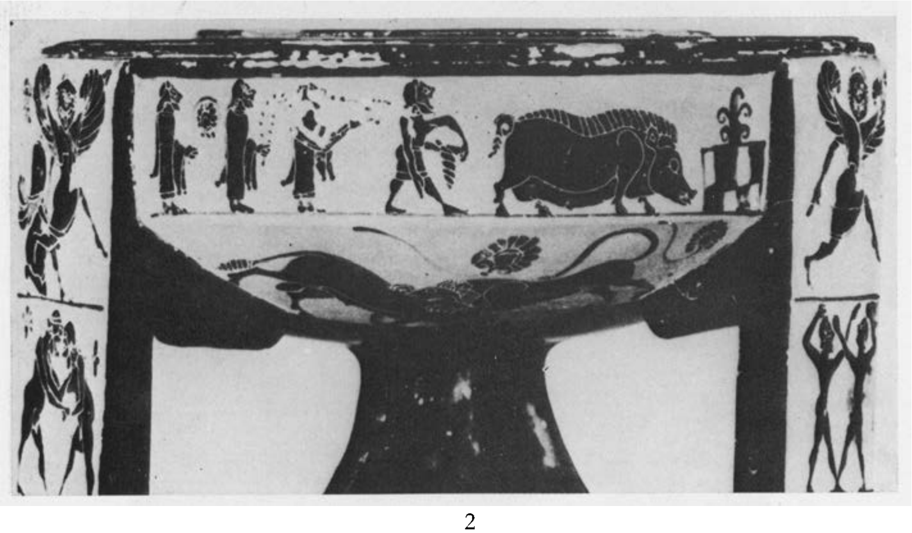
1



2



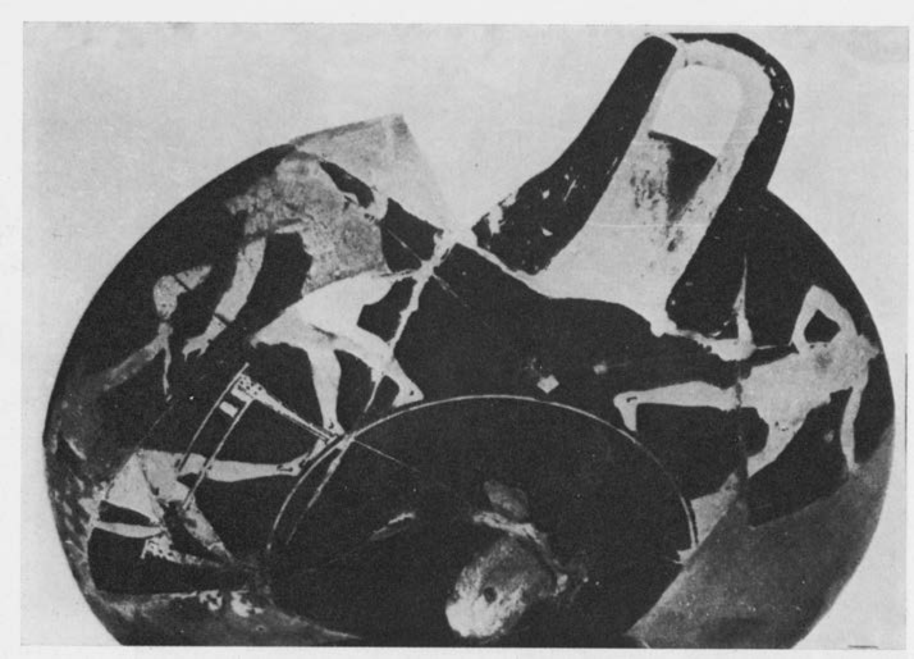
1



2

1

2

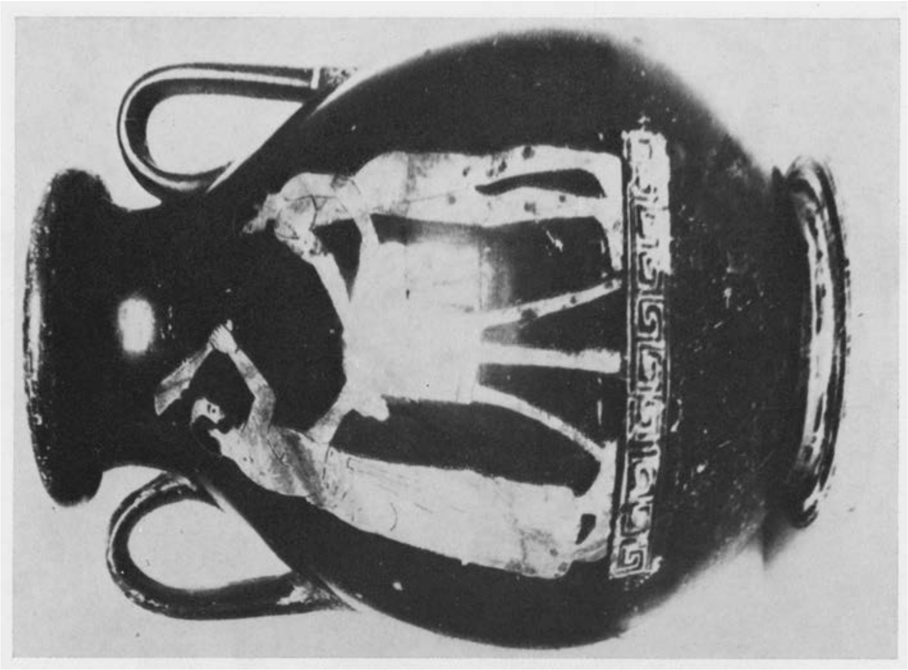


1

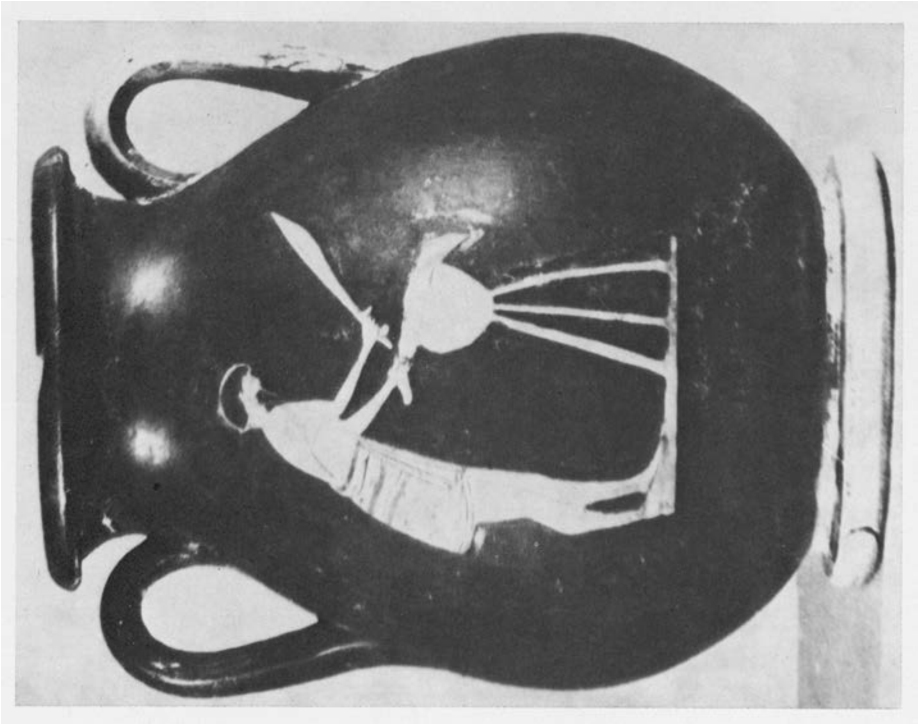
2

1

PLANCHE 14

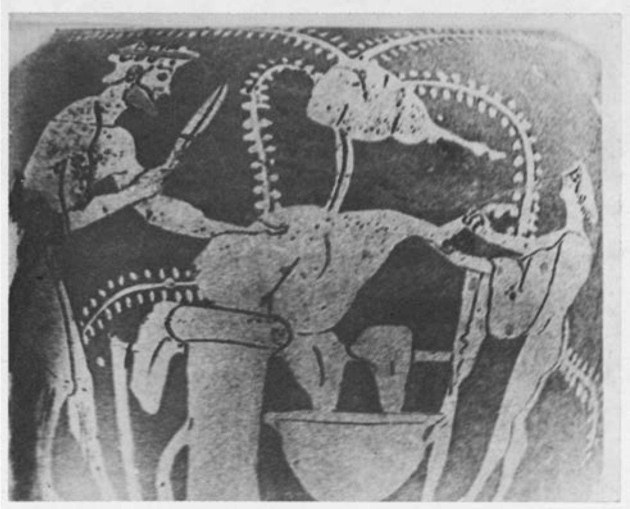


2



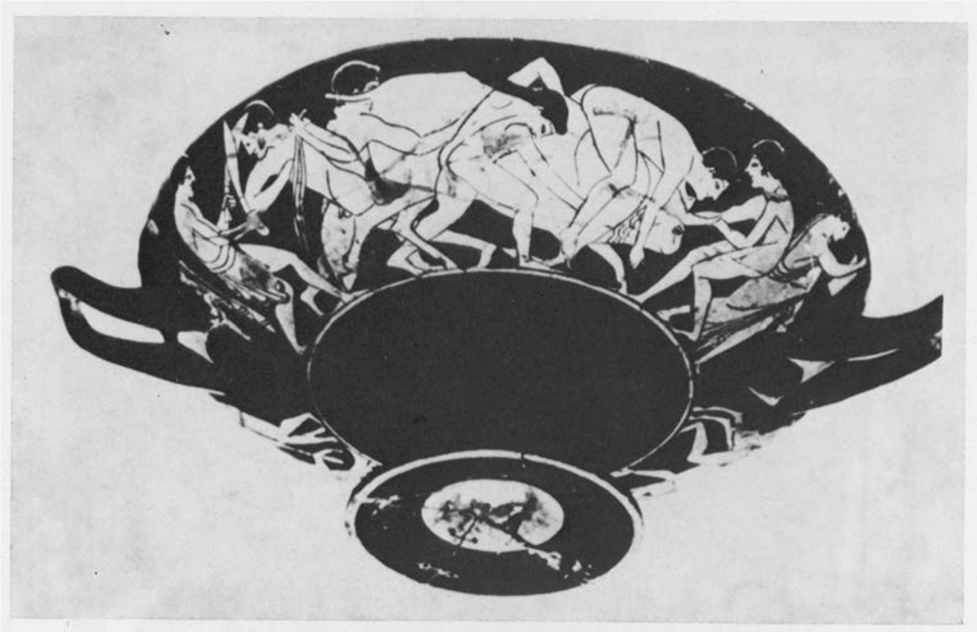
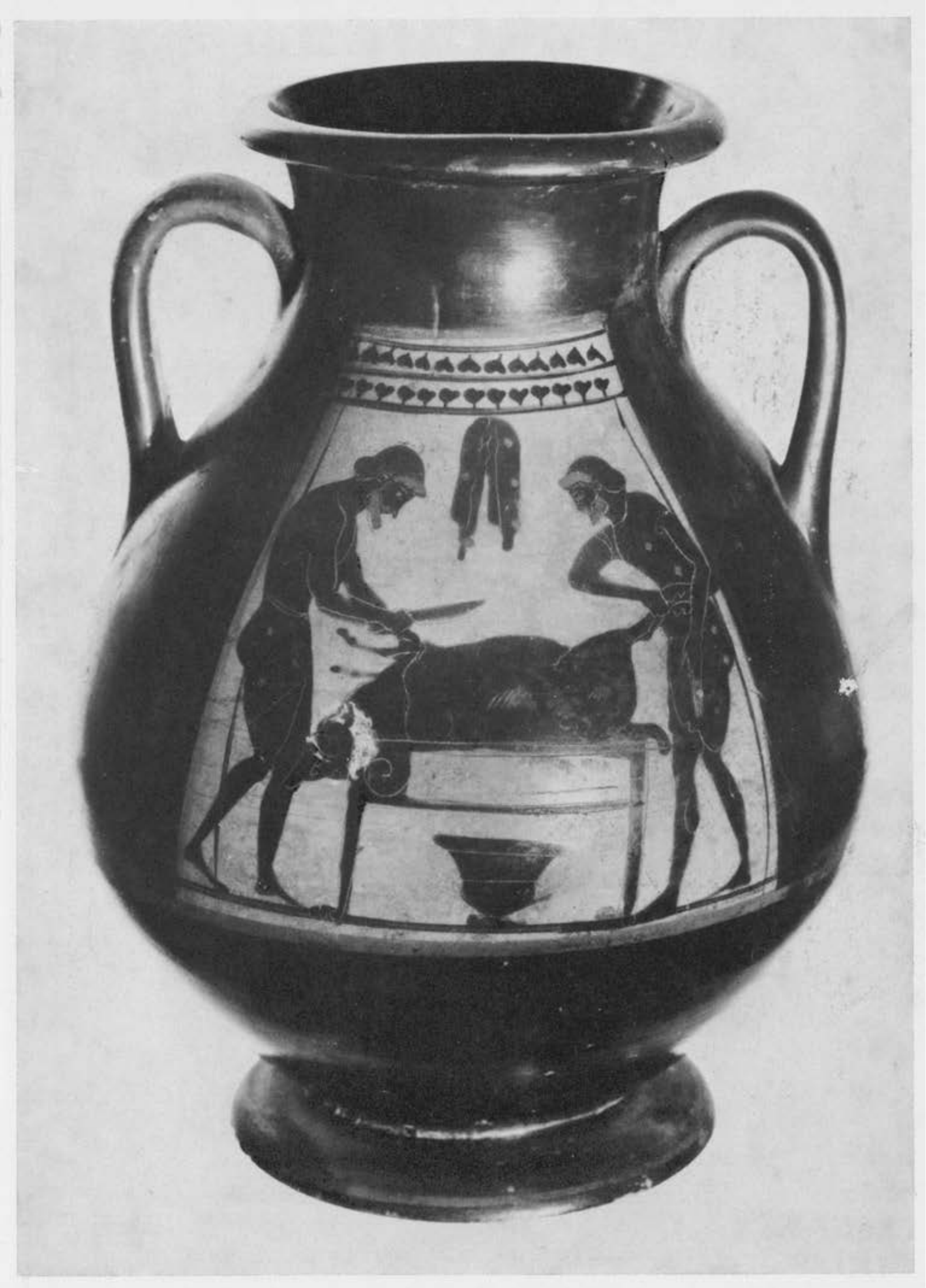
1

1



2

1



2